This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00391 961 3
University of Michigan – BUHR

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
3227
.G9

GESCHICHTE UND KRITIK

DER

GRUNDBEGRIFFE DER GEGENWART.

GESCHICHTE UND KRITIK

DER

GRUNDBEGRIFFE DER GEGENWART.

VON

RUDOLF EUCKEN,
PROFESSOR IN JENA.

LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1878.

Druck von Fischer & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Die Begriffe, mit denen wir denken und arbeiten, gehen hervor aus einer bestimmten Stellung zu den Dingen und Aufgaben, sie zeigen, welche Probleme uns beschäftigen, und wie wir diese Probleme behandeln; eine Betrachtung der Begriffe eines Mannes, einer Richtung, einer Zeit muss uns daher aufklären können über Strebungen und Leistungen, eine Kritik der Begriffe muss zu einer Kritik des Gesammtinhaltes des bewussten geistigen Lebens werden.

Diese Aufgabe wird aber nicht wohl unternommen werden können ohne den Versuch, die Begriffe ihrer geschichtlichen Gestaltung und ihrem geschichtlichen Zusammenhange nach zu verstehen, da nur dadurch eine Zurückführung des unmittelbar Vorliegenden auf seine Quellen und Grundtriebe möglich ist; und nun führt die Verkettung der Dinge noch den Schritt weiter, dass wir auch der Gewandung der Begriffe, dem sprachlichen Ausdruck, eine gewisse Beachtung zuwenden müssen, denn nur da, wo über das Verhältniss von Inhalt und Form der Begriffe Klarheit

herrscht, kann eine zutreffende Würdigung derselben erhofft werden.

Gegen den Versuch, eine derartige Betrachtung auf das in unserer Zeit Vorliegende zu richten, dürften sich weniger der allgemeinen Tendenz nach Bedenken ergeben, als die Art der Ausführung auf Schwierigkeiten stösst. Zunächst begrenzen wir die Aufgabe in einer Weise, deren Angreifbarkeit wir nicht verkennen. Nicht die Begriffe möchten wir in's Auge fassen, die jetzt in der specifisch-philosophischen Arbeit oder gar in den Einzelwissenschaften obenan stehen, sondern diejenigen, welche von der Philosophie und der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung ausgehend eine Macht im Gesammtleben geworden sind. Nicht die Begriffe der Philosophie der Gegenwart, sondern die philosophischen Begriffe der Gegenwart sollen den Gegenstand unserer Erörterung bilden. Unter Gegenwart aber verstehen wir die letzten Jahrzehnte, wie sie einmal durch die Reaction gegen die constructive und überhaupt systematische Philosophie, dann aber durch den vorwiegenden Einfluss der Naturwissenschaften bestimmt sind. Wir betrachten dabei zunächst die Gestaltung innerhalb der deutschen Geisteswelt, glauben aber von da aus auch ein weiterreichendes Urtheil gewinnen zu können, da die specifischen Tendenzen der modernen Wissenschaft sich nirgends so ausgeprägt darstellen dürften als eben bei den Deutschen.

Aber wie viele Bedenken und Fragen erheben sich, wenn nun noch weiter die Art unserer Untersuchung rechtfertigt werden sollte? Was sind die massgebenden Richtungen unserer Zeit, und

nach welchen Zielen hin verbinden sich am meisten Einzelkräfte zu einer geschichtlichen Gesammtwirkung? Welche Begriffe sind dabei als die leitenden anzusehen? Wie weit ist ihre Betrachtung auszudehnen, wo einzuschränken? Kurz, es erheben sich so viele Fragen, dass wir, um sie nur einigermassen zu beantworten, zuvor eine Untersuchung über die Art unserer Untersuchung anstellen müssten; statt dessen wollen wir uns doch lieber mitten in die Dinge hineinbegeben, auf die Gefahr hin, dass man hier etwas vermisse, dort etwas überflüssig finde, überall aber uns eine gewisse Willkür in Auswahl und Behandlung des Stoffes vorwerfe.

Nur das möge für uns geltend zu machen verstattet sein, dass wenn die einzelnen Abschnitte auch unabhängig neben einander zu stehen scheinen, wir damit nicht auf allen Zusammenhang und Fortgang der Untersuchung verzichten wollten; wo von vielen einzelnen Punkten ausgegangen wird, braucht deswegen im Ganzen noch keine Zersplitterung stattzufinden. Im weitern aber möchten wir bitten, keine Ansprüche an die folgenden Erörterungen zu stellen, denen zu genügen sie von vorn herein sich nicht vermessen. Ein Grenzgebiet der Wissenschaft und des allgemeinen Lebens zum Gegenstande wählend müssen sie auch ihrer Form nach eine gewisse Mitte einhalten, das specifisch Technische musste so weit wie möglich zurücktreten. Dann aber liegt es an der ganzen Art der Aufgabe, dass die hier angestellte philosophische Untersuchung zunächst nur zu negativen Ergebnissen führt. Es ist ein Grundgedanke der Arbeit selber, dass

eine positive Behandlung der Begriffe nur im Zusammenhang einer systematischen Philosophie förderlich stattfinden könne, und wir haben daher ein gelegentliches Eingehen darauf auch da vermieden, wo die Versuchung recht nahe lag. Man tadle unsere Begrenzung der Aufgabe, aber man wolle nicht innerhalb ihrer Behandlung Forderungen erfüllt sehen, die durch jene Begrenzung ausgeschlossen sind. Wir werden uns der positiven Arbeit nicht entziehen, erbitten aber für die vorliegenden Untersuchungen die Gunst des platonischen Wortes: *πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου ὃν δεῖ μαθεῖν.*

Inhaltsübersicht.

	Seite
Subjectiv — Objectiv	1
Erfahrung	28
A priori — angeboren	69
Immanent (kosmisch)	79
Monismus — Dualismus	96
Gesetz	115
Entwicklung	132
Causale Grundbegriffe	155
Mechanisch — Organisch	156
Teleologie	169
Cultur	185
Individualität	200
Humanität	216
Realismus — Idealismus	224
Optimismus — Pessimismus	236
Schlusswort	256
Verzeichniss der behandelten Begriffe und Begriffswörter	266

Subjectiv — Objectiv.

Συντέταχται ὅτι μὴ ἐπεισόδιον τὸ σὸν τῷ παντί.

Plotin.

Auf die Bewegung, welche die Begriffe „subjectiv“ und „objectiv“ in der neuern Philosophie erfahren haben, deutet schon die Geschichte der Ausdrücke hin: dieselben haben im Lauf der Jahrhunderte ihre Bedeutung geradezu gewechselt. Bei Duns Scotus, welcher sie zuerst in den vorliegenden Gegensatz gebracht hat*), „hiess subjectivum dasjenige, was sich auf das Subject der Urtheile, also auf die concreten Gegenstände des Denkens bezieht; hingegen objectivum jenes, was im blossen obicere, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt“ (s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III. 208). In diesem Sinne hielten sich die Ausdrücke unverändert bis zum Beginn der neuen Philosophie, in dem Streit zwischen Descartes und Gassendi findet sich subjective gleichbedeutend mit formaliter in se ipsis, objective mit idealiter in intellectu. Gebräuchlicher freilich war der Gegensatz objective und formaliter, der noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unangefochten fortbestand. Gegen Ausgang der Scholastik zeigte sich schon in einzelnen Wendungen ein gewisses Schwanken, und dieses nimmt nun in dem Masse zu, wie die neuen Gedanken

*) Subjectivus in rein logischer Bedeutung findet sich nach Prantl, Gesch. d. Logik, I. 581 schon bei Appulejus.

durchbrechen. Bei dem, was man objectiv nennt, lösen sich die Dinge vom Denken ab und gewinnen für sich Selbstständigkeit, unter Subjekt aber beginnt man statt des logischen Begriffes den denkenden Geist zu verstehen (s. z. B. Leibnitz, Erdm. Ausg. 645 b: subjectum ou l'âme même). Die also innerlich vorbereitete Verschiebung vollzieht sich aber erst mit dem Uebergange der Ausdrücke in die deutsche Sprache. Um 1730 finde ich die ersten Beispiele der neuen Bedeutung, z. B. wird in der Einleitung in die philosophische Wissenschaft von A. F. Müller (1733) II. 63 objectivum mit „an sich und ausser dem Verstande", formale mit „im Verstande" erklärt, bei A. Baumgarten scheint schon der neue Gebrauch vorzuherrschen, und Crusius, Lambert, Tetens verwenden die Ausdrücke ebenso wie wir.*) Aber die Art, wie dieselben in dem Streit zwischen Lessing und Götze**) verwandt werden, zeigt deutlich, dass sie noch durchaus als Schultermini galten, und so dürfen wir sagen, dass sie erst durch Kant in den allgemeinen Gebrauch eingegangen sind. Die neue Bedeutung pflanzte sich zunächst nach Frankreich und dann nach England fort; in letzterem Lande, wo die mittelalterliche Verwendung auch in die lebende Sprache eingedrungen war***), ward das Neue am längsten als ein fremdes und schulmässiges empfunden.

Aelter als die Ausdrücke sind natürlich die Begriffe, aber wenn wir ihre Geschichte von der Höhe des Mittelalters aus rückwärts verfolgen, so müssen wir lange suchen, bis sie uns in ausgeprägter Gestalt entgegentreten. In der ersten Hälfte des Mittelalters wie bei den alten Lateinern finden wir nur Um-

*) Nur dass Crusius und Tetens subjectivisch und objectivisch zu sagen pflegen.

**) Die Unterscheidung, welche Götze zwischen dem Glauben, objectiv und subjectiv genommen, machte, kann auf Baumgarten, deutsche Metaph., § 738, zurückgeführt werden.

***) S. z. B. Berkeley (Ausg. von Fraser, II. 477): Natural phaenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective nature are, therefore, the same.

schreibungen*); erst das spätere griechische Alterthum hat bestimmte Bezeichnungen. Indem die Stoiker und andere ἐπινοεῖσθαι und ὑπάρχειν, κατ' ἐπίνοιαν und καθ' ὑπόστασιν (ὕπαρξιν) entgegenstellen, drücken sie einen ähnlichen Gegensatz aus, wie er in unserm subjectiv und objectiv vorliegt, und es sind auch die Kämpfe, welche sich an die damit bezeichneten Begriffe knüpften, denen neuerer Zeiten nahe verwandt.

Aber auch über jene Ausdrücke reichen die Begriffe selbst hinaus, sie gehören eben zu denjenigen, welche in jedem philosophischen System, wenn auch in verschiedenen Graden der Klarheit, vorhanden sein müssen. Da unser Denken auf den Gewinn eines bestimmten Erkenntnissinhaltes von Natur aus gerichtet ist, dieser Inhalt aber erst durch Arbeit und Kampf gewonnen wird, so wird überall, wo ein Erkennen gesetzt, auch ein Unterschied zwischen einem wenigstens für uns letzthin gültigen und einem nur individuell-empirisch vorhandenen gemacht werden; aber freilich wird je nach den Theorien von der Erkenntniss die Fassung dieses Unterschiedes abweichen. So wird z. B. selbst der Skeptiker nicht umhin können, im Schein ein gemeinsames von blos individuellem zu sondern**); und der constructive Philosoph, der die ganze Welt vom Denken aus bilden möchte, wird darauf bedacht sein, die nothwendigen Processe und Ergebnisse des Denkens nicht mit empirisch-zufälligen Gestaltungen des Einzellebens zu vermengen. Der naiven Weltanschauung aber wird es sich bei diesem Problem um ein Verhältniss des Denkens zu einer von ihm unabhängigen Welt handeln, und da diese Anschauung stets die weiteren Kreise beherrscht, so

*) So, um nur ein Beispiel anzuführen, hat Scotus Erigena als Gegensatz de divis. nat. 528a: in nostra contemplatione — in ipsa rerum natura; 492d: dum in se ipsis naturaliter perspiciuntur — in ipso solo rationis contuitu; 493d: in rebus naturalibus — sola ratione.

**) Sextus Empir. πρὸς λογ. II. 8: οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.

darf angenommen werden, dass die Begriffe subjectiv und objectiv für das allgemeine Bewusstsein erst da Bedeutung gewinnen, wo zwischen Denken und Welt sich eine Kluft aufgethan hat. Und dieses hängt im grossen Leben des Ganzen wieder ab von der Auffassung der Stellung des Menschen in der Welt überhaupt. Je enger er sich mit dem Gesammtleben verbunden glaubt, je mehr er sich als Höhepunkt desselben ansieht, desto mehr wird er auch im Erkennen die Dinge selbst zu ergreifen überzeugt sein, und umgekehrt wird mit jedem Zweifel dort auch hier ein Schwanken eintreten. So spiegelt der Kampf um Objectivität und Subjectivität nicht nur das wechselnde Verhältniss von Denken und Sein, sondern es kommt hier die gesammte Werthschätzung des menschlichen Lebensinhaltes zum Ausdruck.

Auch die stoische Unterscheidung des Objectiven und Subjectiven in der Erkenntniss ist nur die Folge einer gegen die Blütezeit der Antike veränderten Stellung des Menschen zur Welt, und es ward der Conflikt nun im Verlauf der Geschichte immer gewaltiger und die Empfindung davon beherrschte immer mehr das Bewusstsein, bis alle Freude am Leben und Schaffen zerstört war. Dann machte freilich noch Plotin den kühnen Versuch, den Zusammenhang von Welt und Geist dadurch wieder zu gewinnen, dass er das Denken schaffend das Sein hervorbringen liess, aber die Welt, zu der er damit gelangte, war ihm selber nicht die unmittelbar vorliegende, sondern eine jenseitige, und wenn seine Lehre letzthin darauf hinauskommt, dass all unser Erkennen nur zu einem Gleichniss (einem *οἷον*) der Wahrheit gelange, so ist damit zugestanden, dass die Kluft, die überwunden schien, sich an einer andern Stelle wieder aufthut. Erst im Christenthum, wo das Leben durch die ethisch-religiöse Bestimmung einen concreten Inhalt neu erhielt, gewann der Geist im Zusammenhang des Ganzen wieder ein festes Vertrauen zu sich und seinen Aufgaben. Aber nun traten sofort andere Gefahren ein. Die Ueberzeugung, dass das ethische Leben der Menschheit den wesentlichen Inhalt des Weltgeschehens ausmache und die Geschicke des Universums bestimme, führte dazu, alles auf jenes Leben unmittelbar zu

beziehen und nach praktisch-menschlichen Erwägungen und Postulaten das ganze Weltbild zu entwerfen. Schon im Systeme Augustin's zeigen sich verhängnissvolle Folgen solchen Bestrebens. Mit staunenswerther Kunde der menschlichen Natur ist alles dahin gestaltet, eine möglichst grosse Aufbietung der Kräfte für die ethisch-religiösen, oft freilich auch nur kirchlichen Zwecke herbeizuführen, aber ohne Scheu wird dabei menschliches in universales umgedeutet, werden rein psychische Vorgänge nach aussen projicirt, wandeln sich Wünsche in Thatsachen, Ahnungen in Gewissheiten um. Die spätern Denker, denen das theoretische Interesse und die speculative Kraft Augustin's fehlte, gingen in der gefahrbringenden Richtung sorglos weiter, und auch an der aristotelischen Philosophie, die endlich zur Ergänzung der Weltauffassung herangezogen wurde, fand sich kein wirksames Gegengewicht. Denn nie hat es einen grossen Denker gegeben, der von dem Zusammenhange des menschlichen Lebens mit dem Weltgeschehen und daher auch von der Objectivität unserer Erkenntniss so schlechthin überzeugt war wie Aristoteles. Keiner trug daher weniger Bedenken, die Eigenschaften psychischen Seins ohne weiteres in die Gesammtwelt hineinzutragen: allen Dingen ward ein Inneres eingepflanzt, alles Geschehen als aus einem Streben hervorquellend erklärt, qualitative Unterschiede und Gegensätze ergriffen die ganze Natur, ein gutes und schlechtes, normales und anomales, natürliches und gewaltsames schied sich überall und riss das Zusammenhängende feindlich auseinander. Demnach verwandelte sich die ganze Mannigfaltigkeit des Seins in ein Abbild menschlichen Lebens; wohin der Mensch blickte, fand er sich selbst und blieb demnach, soweit sich auch die Forschung ausdehnen mochte, überall innerlich in einem abgeschlossenen Kreise befangen, und somit in einer Enge, die weit drückender erscheinen muss, als die äussere Beschränkung des Welthorizontes, die uns für jene Zeiten als besonders charakteristisch erscheint.

Der Sinn der neuen Zeit stand demgegenüber nach dem Weltall, Erkennen und Handeln sollte einen grössern Inhalt

gewinnen, und die Schranken vergangener Zeiten abstreifend suchte die Menschheit ihr Leben ins Unendliche zu erweitern. Das specifisch Menschliche erschien überall als zu klein, es galt, viel mehr den Menschen von der Welt, als die Welt vom Menschen aus zu verstehen. Um statt einer „Anticipation" eine „Interpretation" der Natur zu erlangen, mussten alle Begriffe umgestaltet werden, das Mass war künftighin vom Universum zu nehmen und der Inhalt des menschlichen Seins war nur insoweit anzuerkennen, als er die allgemeine Ordnung ausdrückte.*) Sollte sich aber dem Geist das Weltall kundthun und das Innere der Natur erschliessen, so musste er freilich alles Willkürliche und Phantastische hinter sich lassen und sich selbst den grossen Gesetzen des Ganzen unterwerfen, aber dies geschah doch eben nur, um durch die Erkenntniss Steigerung des Seins und Herrschaft über die Dinge zu erwerben. Was er also an vermeintlichem Besitz verlor, erschien verschwindend gegen das zu gewinnende, und so galt es nun, alle Kraft an die Erfüllung solcher Aufgaben zu setzen. Und indem dies gelingend geschah, baute sich die neue Wissenschaft auf, erweiterten sich die Kräfte der Menschheit, gestaltete sich das Leben um. Jenes Grundstreben nach einer Berichtigung der Stellung des Menschen zur Welt bekämpfen, heisst daher die neuere Wissenschaft und die aus ihr entspringende Cultur angreifen, aber man braucht dies nicht zu thun und kann doch anerkennen, dass jene Umwälzung eine Erschütterung hervorbrachte, die auf die Gesammtauffassung zunächst verwirrend und auflösend wirken musste. Zunächst stellte die mechanische Natur-

*) Baco parasceue ad historiam naturalem aphor. IV.: In historia quam requirimus et animo destinamus, ante omnia videndum est, ut late pateat et facta sit ad mensuram universi. Neque enim arctandus est mundus ad angustias intellectus (quod adhuc factum est) sed expandendus intellectus et laxandus ad mundi imaginem recipiendam, qualis invenitur. — Spinoza tract. theol. pol. cp. XVI. 10: Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.

philosophie den Unterschied zwischen den Eigenschaften, welche die Erscheinungen dem Forscher, und denen, welche sie der unmittelbaren Empfindung bieten, vollständig klar heraus. Was im Grunde schon Demokrit behauptet hatte, fand jetzt durch Cartesius exacte Bestätigung, die specifischen Qualitäten der Dinge mussten sich vor den Ergebnissen der Naturforschung in das Gebiet des Innenlebens zurückziehen und nur Massen und Bewegungen blieben letzthin übrig.*) Indem also erkannt wird, dass wir zum guten Theil die Welt selbst bilden, die uns als eine objective entgegenzutreten scheint, wird sowohl der Glaube an die Wahrheit des im Bewusstsein überhaupt Vorliegenden erschüttert, als auch der Inhalt des geistigen Lebens von der Welt losgelöst.

Und auch das geistige Leben selber ward Gegenstand der Kritik. Auch hier galt es, Thatsachen und Deutungen, reale und imaginäre Kräfte zu scheiden, um alsdann zu durchgehenden Gesetzen vorzudringen, welche mit der causalen Erkenntniss des psychischen Getriebes zugleich eine Herrschaft über dasselbe ermöglichten. Wenn aber hier die hervorragendsten theoretischen Köpfe den zunächst vorliegenden Bestand nur deswegen angriffen, um die Grundkräfte rein hervortreten zu lassen, so ging der einmal angeregte Zweifel im allgemeinen Leben weiter. Pragmatische Psychologen wiesen darauf hin, wie sehr das Bild, das der Mensch von sich selbst entwerfe, von dem, was wirklich in ihm vorgehe, abweiche. Ein Mann wie Pierre Bayle suchte zu zeigen, wie gering im Grunde der Einfluss derjenigen geistigen Bestrebungen sei, die man als leitend hinzustellen liebe, wie wenig auch selbst die in gutem Glauben vertretenen Sätze eine wirkliche Ueberzeugung ausdrückten. Er zuerst sprach das in neuerer Zeit bis zum Ueberdruss wiederholte Wort aus, dass die Menschen nur zu glauben glauben.**) Andere Männer, bei

*) Boyle (nicht Locke) war der erste, welcher den scholastischen Ausdruck „primäre und secundäre Qualitäten“ auf die neue Unterscheidung übertrug.

**) S. den überhaupt für die vorliegende Frage höchst beachtenswerthen Artikel Socin. Im 18. Jahrhundert hat Lichtenberg, und zwar

denen gleichfalls die scharfsinnige Analyse des Einzelnen eine zusammenbildende Erkenntniss des Ganzen zurückdrängte, und zwar namentlich Franzosen, schlossen sich derartigen Bestrebungen an; immer mehr erweiterte sich die Kluft zwischen der unmittelbaren Vorstellung und dem, was man als real gelten liess; als dieses letztere stellten sich, wie es schien, mehr und mehr rein natürliche Triebe heraus, wenig geeignet, den Geist zu irgend einer bevorzugten Stellung im Weltganzen zu berechtigen. Selbst die Gegner einer solchen Richtung zeigen sich vom Zweifel ergriffen und sind daher zu einem siegreichen Widerstande wenig befähigt.*)

Die Stellung des Geistes in der Gesammtwelt neu zu untersuchen war ohne Frage Aufgabe der Philosophie, aber wir sehen hier die Systeme sich von Anfang an scheiden und bis zu Gegensätzen auseinandergehen. Bei Baco, dem durchgehend die Natur das Bild der Gesammtwelt bestimmt, deutet sich schon die Neigung an, das specifisch Geistige als etwas ausserhalb des Weltgeschehens Liegendes zu fassen; einigermassen verwandt damit sehen wir spätere englische Denker beflissen, das Gebiet des Geistes als ein für sich abgeschlossenes und der Welt gegenüber relativ selbstständiges zu behandeln. Man verzichtet hier auf den Zusammenhang mit dem Ganzen, um das Besondere in seinem Gebiete nicht zu gefährden. Die speculativen Denker des Continents gingen über eine solche Einschränkung hinaus; vor allen glauben Spinoza und Leibnitz auf eine enge Verbindung von Geist und Gesammtwelt nicht verzichten zu dürfen. Aber bei Spinoza fällt Tendenz und Ausführung klaffend auseinander. Von vorn herein möchte er freilich dem Geiste als einem Attribute der unendlichen Substanz Bedeutung und Bestand sichern, aber indem er in der Ausführung demselben allen Inhalt von aussen kommen lässt und

---

scheinbar unabhängig von Bayle, jene Sentenz vertreten, s. verm. Schriften, I. 158.

*) Pascal pensées art. XXV. 46: L'un dit que mon sentiment est fantaisie; l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre; mais elle est pliable à tous sens, et ainsi il n'y en a point.

seinem Leben nur so viel Realität zuschreibt, als es das Aeussere spiegelt, muss er alle ihm specifischen Lebensformen, wie die Werthbestimmungen, die Zwecke u. s. w., als Truggebilde bekämpfen, und ihn schliesslich zu einer blossen Form herabsetzen. Die geistige Welt Spinoza's ist nichts anderes als die in's Bewusstsein gebrachte materielle, die Seele ist das Körperliche als Vorstellung angesehen, und so ist in dieser angeblichen Versöhnung das eine dem andern aufgeopfert. Leibnitz erkannte das klar und versuchte einen andern Weg. Für ihn war der Gedanke massgebend, dass alles Mannigfaltige in der Welt letzthin auf verschiedene Grade ein und derselben Kraft hinauskomme, und dass daher von einem jeden aus das Ganze zu begreifen sei. Ist daher der Geist eine solche Stufe in dem Weltgeschehen, so kann von ihm aus, wenn er auf das Wesentliche zurückgeführt wird, alles andere verstanden und zugleich er selbst rechtfertigt werden; überall in der Welt findet er sich selbst wieder und kann im Denken den engsten Zusammenhang zwischen sich und dem Universum herstellen. Aber freilich musste zu dem Zwecke alles Specifische abgestreift werden, und so ging, was an Umfang gewonnen wurde, an Inhalt verloren: ja die Grundkraft Leibnitzens, die Vorstellung, ist nicht mehr ein psychologischer, sondern ein ontologischer Begriff (Verbindung der Vielheit in einer Einheit), und es wird daher am Ende auch hier das specifisch Geistige dem Ganzen geopfert.

Sehen wir demnach die hervorragendsten Denker zwischen dem Dilemma, entweder das Geistige zu isoliren oder seine Eigenthümlichkeit preiszugeben, so war es kein Wunder, wenn durch die Versuche der Ueberbrückung die Kluft nur erweitert und das Problem drängender wurde, bis durch Kant eine neue Wendung eintrat. Vor allem war bei ihm der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven auf's schärfste bestimmt, überall wurden feste Kriterien aufgestellt, um beides zu scheiden, und diese Scheidung erschien so sehr als die Hauptaufgabe der Philosophie, dass die ganze Denkarbeit, die zeither entweder vorwiegend metaphysisch oder psychologisch gewesen war, nun recht eigentlich der Er-

kenntnisslehre zugewandt wurde. Nicht mit Unrecht meint Lichtenberg, die Verhältnisse des Subjectiven gegen das Objective bestimmen, das heisse mit kantischem Geiste denken.*) Aber es ist bekannt, wie wenig der eigne positive Lösungsversuch abschliessend befriedigte. Eben in der entscheidenden Frage liess sich ein Zwiespalt nicht verkennen. War einmal der Geist gegen die Welt vollständig abgeschlossen, ohne Mittel über den eignen Kreis hinaus in sie einzudringen, so trat er andererseits bestimmend vor sie und liess ein eignes Reich aus sich hervorgehen. Was mit der einen Hand genommen war, ward so mit der andern wiedergegeben, und je nachdem man von der theoretischen oder der praktischen Vernunft ausging, sah man sich auf eine ganz entgegengesetzte Werthschätzung hingewiesen. Das Streben, diesen Gegensatz zu überwinden, ward für die weitere Gestaltung entscheidend. Die constructiven Denker wollten die der praktischen Vernunft vorbehaltenen Rechte der Vernunft überhaupt zuerkennen und demnach alles Sein von ihr aus entstehen lassen. Dann aber musste die Vernunft natürlich nicht als empirische und individuelle (subjective), sondern als absolute und universale (objective)**) begriffen werden, und das ist oft von jenen hervorgehoben, aber über die Frage, wie man denn zu einem solchen Begriff gelange und ihn gegen Störungen und Angriffe sichere, sind sie sehr leicht hinweggegangen; statt der besonnenen Analyse der früheren finden wir hier kühne Sprünge, einen „freien Schwung" des Denkens, der geniale Einzelleistungen hervorbringen, nicht aber verhindern konnte, dass in die reinen Denkformen sich zufällig Empirisches mischte und wieder specifisch Menschliches in das Bild der Welt eindrang.

So musste einem solchen Versuche, das grosse Problem zu lösen, rasch ein Rückschlag folgen, und mit ihm stehen wir in der Gegenwart, deren Lage sich also einfach aus dem geschicht-

*) S. vermischte Schriften I, 101.

**) Den Ausdruck „objective Vernunft" hat schon Jacobi, s. Hume, S. 194.

lichen Gange verstehen lässt. Ein für das gesammte Geistesleben der Neuzeit hochbedeutendes, ja entscheidendes Problem sehen wir auf den schärfsten Ausdruck gebracht und dadurch bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Eine durchgreifende Lösung wird muthig unternommen und sie sucht auf alle Gebiete Einfluss zu gewinnen, aber rasch tritt die Katastrophe ein: das Einseitige, Unbefriedigende, Verfehlte wird mehr in den Consequenzen empfunden als principiell nachgewiesen, aber die Gegenbewegung hat die Zustimmung der gesammten exactwissenschaftlichen Arbeit für sich, sie scheint in der Kritik der reinen Vernunft eine philosophische Stütze zu finden, und, was mehr bedeutet als das alles, sie entspricht dem Zuge des allgemeinen Lebens, für welches die Kluft zwischen Geist und Welt, trotz aller philosophischen und anderen Gegenarbeit, sich immer mehr erweitert hatte.

So wirken jetzt mannigartige Gründe, dauernde und vorübergehende, zur Begünstigung einer geistigen Strömung, welche Erkennen und Leben der Menschheit vom Weltgeschehen loslösen möchte und es daher als eine hervorragende Aufgabe wissenschaftlicher Forschung ansieht, überall den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven hervorzukehren. Wie Verschiedenartiges aber in dieser Strömung zusammengeht, das zeigt schon der heutige Sprachgebrauch. Zunächst steht natürlich bei subjectiv und objectiv ein Verhältniss von Auffassung und Gegenstand vor Augen, aber bald wird darunter die Stellung des einzelnen Individuums zur Gesammtheit der Urtheilenden, bald die der specifisch-menschlichen Weltanschauung zu den realen Beschaffenheiten der Dinge, bald endlich die des Denkens zum Sein überhaupt verstanden. Dann aber — und das ist besonders charakteristisch — wird der Gebrauch dahin erweitert, dass alles, was überhaupt in einem geistigen Wesen gesetzt ist, als subjectiv bezeichnet wird. Und überall ist man dabei geneigt, das Subjective dem Imaginären, das Objective dem Realen ohne weiteres gleichzustellen. Die verschiedenen Bedeutungen spielen dabei mannigfach ineinander, so dass es auch in der folgenden Betrachtung gelegentlich nothwendig sein wird, an die engere Bedeutung zu erinnern. Diese

Betrachtung will aber die vorliegende Frage nicht irgendwie positiv erörtern, da ein solches nur im Zusammenhange einer systematisch-philosophischen Untersuchung unternommen werden kann, sie möchte nur auf die heute vorherrschenden Auffassungen einen kritischen Blick werfen und namentlich fragen, ob das, was bald als selbstverständlich, bald als werthvolles Ergebniss neuerer Forschung hingestellt wird, nicht manchmal nur Folge sehr zweifelhafter dogmatischer Voraussetzungen ist.

Zunächst wendet sich der Subjectivismus gegen die Möglichkeit irgend welcher sichern adäquaten Erkenntniss. Da wir, wie er meint, was wir auch unternehmen mögen, immer und immer in dem Kreise unserer Vorstellungen befangen bleiben, und es uns unmöglich ist, auf einen Standpunkt zu treten, der Subject und Object zu vergleichen gestattet, so sind wir ein für allemal von einer Erkenntniss der Dinge, sei es dass sie aussen, sei es dass sie in uns liegen, ausgeschlossen. Um einen solchen Satz zu vertheidigen, wird selbst der Schatten Kant's heraufbeschworen, als hätte man eine solche Einsicht nicht schon von den alten Sophisten*) entlehnen und bei Sextus dem Empiriker scharfsinnig und eindringend vertheidigt finden können. Nicht dass Kant jenen Satz aufstellte, sondern wie er ihn begründete, durchführte und im Zusammenhang des Systemes ergänzte, macht seine Bedeutung aus; was aber für ihn nur ein Moment im Ganzen und keineswegs letzter Ruhepunkt war, wird nun als Endergebniss der Philosophie und als Summe aller Weisheit gepriesen. Und doch beruht jene ganze Lehre einfach auf einer dogmatischen und für die neuere Philosophie geradezu unwissenschaftlichen Fassung des Begriffes der Wahrheit. Die Wahrheit gilt hier als Uebereinstimmung des erkennenden Denkens mit Gegenständen, die unabhängig von ihm vorhanden sind; das Erkennen kommt auf ein Abspiegeln des draussen Liegenden hinaus, wobei dann freilich nicht festzustellen ist, wie weit das Spiegelbild zutrifft.

*) Gorgias (s. Mullach frg. 16): *τὸ μὲν εἶναι ἀφανές, μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν· τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές, μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι.*

Aber nun erhebt sich doch sofort die Frage, wodurch denn das Denken überhaupt zur Annahme eines von ihm unabhängigen Seins kommt. Doch wohl, wenn man sich nicht einfach auf das Weltbild der naiven Vorstellung berufen will, aus Motiven, die es in sich und seiner Thätigkeit findet; und wenn dies angenommen wird, so ist auch jene Bestimmung der Wahrheit erschüttert. Auch die geschichtliche Betrachtung zeigt, dass sie jener Stufe des Denkens angehört, wo es sich gegenüber dem Weltbilde des psychischen Mechanismus noch nicht zur Selbstständigkeit herausgearbeitet hat. Bei Aristoteles mag sie dem gesammten System entsprechen, während aller Zeiten mag sie immer wieder bei einem Zurücksinken sich in die wissenschaftliche Arbeit einschleichen, aber schon für die Neuplatoniker, ferner für die bedeutenderen Denker des Mittelalters und namentlich für alle hervorragenden systematischen Philosophen der Neuzeit galt es als ausgemacht, dass die Erkenntniss nicht als ein blosses Aufnehmen und Abspiegeln, sondern als eine innere Thätigkeit anzusehen sei.*) Mögen sie darin auseinander gehen, dass die einen diese Thätigkeit neben die Welt stellen und von dieser Anstoss und Elemente verlangen, die andern dagegen die Welt aus dem Denken hervorgehen lassen: dass es sich im Erkennen um ein Innerliches handle und daher seine Kriterien in das Denken selbst hineinfallen, das ist gemeinsame Annahme aller derer, die eine selbstständige Aufgabe der Philosophie festhielten. Der deutsche Idealismus aber, in Hegel gipfelnd, hat in grossartiger Weise den Gedanken durchgeführt, dass der gesammte Gegensatz des Subjectes und Objectes erst in der denkenden Thätigkeit entstehe, und dass es ein Zwang des Denkens selber ist, welcher eine Welt dem Subject gegenüberstellt, nicht eine von aussen eindringende sinnliche Macht, eine Nothwendigkeit gegen das Denken.

Der Skepticismus, welcher sich dem entgegenstellt, befindet sich in einer unhaltbaren Mitte zwischen dem Weltbilde des

*) Schon Duns Scotus, der bedeutendste Denker des Mittelalters, nannte das Erkennen einen actus immanens.

gemeinen Verstandes und dem einer systematisch-wissenschaftlichen Philosophie. Jenem entnimmt er die Vorstellung, dass das Erkennen an ein von ihm unabhängiges und fertig gegebenes Sein hinantrete, dazu aber ist durch die wissenschaftliche Arbeit der Gegensatz zwischen Subject und Object zum klaren Bewusstsein gelangt, und nun wird das Problem der Objectivität der Erkenntniss, das von vorn herein zusammen mit dem Wesen denkender Thätigkeit zu erörtern war, nachträglich aufgenommen und behandelt. Dass aber, nachdem das Erkennen lediglich vom Aeussern abhängig gemacht ist, die Antwort nicht anders als im Sinne des Skepticismus ausfallen kann, ist nicht eben wunderbar, man erschliesst, was man in die Dinge hineingelegt hat. Diese Vermengung des Weltbildes zwei verschiedener Standpunkte ist selbst in die einzelnen Begriffe eingedrungen und hat auch dahin Verwirrung gebracht, wo man den Skepticismus principiell ablehnen möchte. Der Begriff der Erscheinung soll einmal einfach die Objecte des Denkens ohne alle Schätzung ihres metaphysischen Werthes ausdrücken, dann aber bezeichnet er auch die Bilder, welche die draussen liegenden Dinge in uns hervorrufen, und wird dadurch Werkzeug einer specifischen und zwar durchaus dogmatischen Theorie von der Stellung des Geistes zur Welt. Wenn nun durch diesen Doppelsinn selbst Männer wie Kant und Herbart sich zu Fehlschlüssen verleiten liessen, so dürfen wir uns über mannigfache Missverständnisse von heute nicht wundern. Mancher Forscher bildet im Denken die sinnlich gegebene Welt zu einer intelligiblen um, aber er vergisst, dass in dem Masse, als diese Umbildung fortschreitet, die ursprüngliche Fassung zerstört wird. Es bleibt das Sinnliche neben dem wissenschaftlich-philosophischen Weltbilde als ein thatsächliches liegen, und es entstehen zwei Welten, wo es sich doch nur um zwei Arten, vielleicht Stufen, der Auffassung ein und derselben Welt handelt. — Gegenüber dem Zweifel aber, welcher der Thätigkeit des Denkens von vorn herein nichts zutrauen will, ist auf die Arbeit der Wissenschaft selbst zu verweisen, wo allein er Erledigung finden kann; jedenfalls sollen wir uns nicht durch dogmatische Voraus-

setzungen und unklare Begriffe zu jenen vagen Zweifeln bringen lassen, die durch Gründe nicht widerlegt werden können, weil sie durch keine Gründe gestützt sind.

Aber freilich entspringt auch hier der theoretische Zweifel letzthin einer Unsicherheit über die Stellung des Menschen im Weltall überhaupt, und so müssen wir die einzelnen Punkte, die dafür in Betracht kommen, etwas näher in's Auge fassen. — Zunächst gilt unser Bild von der specifischen Beschaffenheit der Aussenwelt als subjectiv in dem Sinne, dass es über das innere Leben des Menschen hinaus keine Realität besitze. Indem der Naturforscher, wie wir sahen, hier scharf zwischen dem scheidet, was wir in Folge specifischer Organisation gestalten, und demjenigen, was sich der wissenschaftlichen Forschung als letztes bietet, ergibt sich, dass lediglich Massen und Bewegungen eine objective Welt bilden, während alles andere der Sphäre des Subjects angehört. Der Philosoph wird, bei sonstiger Zustimmung, hier nur daran zu erinnern sich gestatten, dass auch das, was also dem Naturforscher als objective Welt gilt, unter die allgemeinen Bedingungen geistiger Auffassung fällt und daher für die Philosophie einer neuen Prüfung bedarf. Auch Materie und Bewegung setzen geistige Thätigkeit voraus und können daher nicht dem Geist gegenüber als das letzte Wesen der Dinge hingestellt werden; die objective Welt des Naturforschers ist demnach für den Philosophen nur ein bestimmtes System von Erscheinungen, die sich durch Festigkeit auszeichnen, aber nirgends die Beziehung auf den Geist und damit auch die Abhängigkeit von ihm verkennen lassen. Freilich ist die Kluft zwischen diesen Erscheinungen und den Empfindungsqualitäten eine unermessliche, aber ganz abgesehen davon, dass das empfindende Bewusstsein doch auch zur Welt gehört und im causalen Zusammenhange des Ganzen steht, weswegen etwas in ihm gesetzmässig Vorgehendes nicht als ein imaginäres bei Seite gestellt werden darf, so könnte, wie der eine aus dieser Differenz auf eine isolirte Stellung des bewussten Lebens schliesst, ebenso ein anderer folgern, dass letzthin das Wesen der Dinge wohl noch anders bestimmt sein müsse

als es sich in den bewegten Massen darstellt, und es würde so je nach dem Zusammenhange, in den man die Daten bringt, ein ganz verschiedenes Ergebniss herauskommen.

Noch tiefer dringt der Zweifel in die Auffassung des specifisch-geistigen Lebens selber ein. Hier, wo nicht die innern Phänomene an äussern ihre Stütze finden, scheint eine regellose Mannigfaltigkeit wie ein stetes Fliessen der Gestaltungen eine streng wissenschaftliche Begreifung auszuschliessen, und so wird das ganze Gebiet in dem Sinne für subjectiv erklärt, dass hier nur individuelle Ansichten, nicht aber allgemein gültige Erkenntnisse möglich seien. — Gewiss ist hier der Unterschied von den Erscheinungen der Aussenwelt einleuchtend, aber es frägt sich, ob jenes verwerfende Urtheil nicht eben daher rührt, dass man trotz desselben die rein psychischen Erscheinungen nach einem Massstabe beurtheilt, der sich allein für die physischen bewährt hat. Die einzelnen Phänomene werden sogar oft aufgenommen, so wie sie sich eben bieten, das eine wird zum andern gehäuft, und nun erwartet man, dass ein Gesetz hervorspringe und das Zerstreute rasch zu einem Ganzen zusammenschiesse. Statt dessen beharren die Unterschiede und steigern sich zu Gegensätzen, die Richtungen scheinen gerade auseinander zu führen, die Gestaltungen verschiedener Zeiten lassen den Zusammenhang vermissen, und da demgegenüber ein gemeinsames und wesentliches sich nicht herausarbeiten kann, so wird das Urtheil über das Ganze gesprochen. Aber es ist noch nicht gesagt, dass endgültig zu verwerfen sei, was nicht so aufgenommen werden kann, wie es sich zunächst gibt. Wenn schon auf naturwissenschaftlichem Gebiet die Erscheinungen umgestaltet werden müssen, ehe sie der wissenschaftlichen Forschung Ansatzpunkte gewähren, so gilt das noch weit mehr vom Geistesleben, da hier die Aeusserungen oft nur eine entfernte und umgebildete Folge des eigentlichen Geschehens sind. Dazu sind wesentliche Unterschiede nicht zu leugnen. Einmal ist das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen hier ein anderes als dort. Das Einzelne hat eine weit grössere Selbstständigkeit und kann daher nicht einfach als Ausdruck des

Allgemeinen begriffen und verhältnissmässig leicht in ein durchgehendes Gesetz befasst werden; ebenso wenig aber kann es für sich allein behandelt werden, da es immer in Verbindungen steht und auf den Zusammenhang des Ganzen hinweist. Aus einer solchen Sachlage erwachsen Aufgaben, die fast eine künstlerische Thätigkeit neben der wissenschaftlichen zu erfordern scheinen. Dazu kommt, dass im geistigen Leben nicht ein System gleichmässig beharrender Kräfte, sondern ein werdendes und im Werden sich gestaltendes vorliegt. Treten hier die einzelnen Ergebnisse unausgeglichen neben einander, so ist ein Chaos unvermeidlich; während sobald die Forschung sich den treibenden Mächten und den innern Zusammenhängen zuwendet, sehr wohl über allen Unterschieden sich einheitliche Ziele und durchgehende Grundformen herausstellen könnten, sich in scheinbar regellosen Geschehnissen fortschreitende Gestaltungen erkennen lassen, die verschiedenen Richtungen in ihrem Verlauf sich als in der Annäherung begriffen zeigen, und selbst das scheinbar feindliche der Zurückführung auf verschiedene Punkte in der Gesammtbewegung nicht widerstrebt. Wenn z. B. auf dem Gebiet der Ethik die einzelnen losgerissenen Phänomene nebeneinander gestellt werden, so ist es ein leichtes, Widersprüche nachzuweisen und daraus die Zufälligkeit der moralischen Strebungen, Urtheile und Empfindungen überhaupt zu erhärten. Jedoch zunächst ist das schon ein festes, dass überhaupt solche Thätigkeiten stattfinden, und vor dem Streit über das Was ist das Dass als ein gemeinsames anzuerkennen, dann aber wird auch der besondere Inhalt in dem Masse aufhören unverständlich zu sein, als das Einzelne zum Ganzen verbunden wird und der Augenblick innerhalb der gesammten geschichtlichen Bewegung seine Würdigung findet. Dabei mag bei der Schwierigkeit der Aufgabe zunächst ein weiter Spielraum für die Willkür individueller Auffassung bleiben, aber eine solche Unsicherheit hat doch ihren ersten Grund nicht in der Sache, sondern in unserer Stellung zu ihr und darf nicht von vorn herein die Werthschätzung jener beeinträchtigen.*) Wollte man überall, wo verschiedene

*) S. Leibnitz, 314a: notre incertitude ne fait rien à la nature des choses.

Auffassungen möglich sind, an einer objectiven wissenschaftlichen Erkenntniss verzweifeln und da, wo sich nicht dem ersten Blick ein Gesetz kundthut, subjectiver Willkür das Feld überlassen, so würde die gesammte wissenschaftliche Aufgabe auf's schwerste beeinträchtigt.*) Die Folge wäre natürlich, dass ganze Gebiete von eminenter Bedeutung dem Einfluss wissenschaftlicher Erkenntniss entzogen würden, und das ist ebenso bequem für die Individuen als gefährlich für die Sache. Nichts wegzuwerfen sollte der Grundsatz der Forschung sein.

Noch verkehrter aber ist es, die Gegensätze unserer Behandlung in die Wissenschaft selbst als feste Bestimmungen hineinzutragen und ganze Disciplinen deshalb zu „subjectiven" herabzusetzen, weil wegen der Schwierigkeit der Probleme und der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtuntersuchung hier Ansichten und Theorien zunächst auseinandergehen. Dass gewisse Gebiete ohne Rücksicht auf die letzten Fragen behandelt werden können, bringt sicherlich manche Vortheile, aber doch nur insoweit, als sie eben gesondert und ohne Beziehung auf die Gesammterkenntniss betrachtet werden. Sobald man darüber hinaus geht, wird das Besondere in das Schicksal des Ganzen verflochten, und namentlich muss die Gefährdung der Philosophie als der grundlegenden Wissenschaft auf die Werthschätzung der Ergebnisse der andern Wissenschaften zurückwirken. So stellt sich das Rühmen der Sicherheit einzelner Gebiete gegenüber der Philosophie im Grunde als ein Verzichten auf das Erkennen im Wissen dar, und die Freude an einer solchen Objectivität geht aus einer Auffassung hervor, die sich vielleicht für einen Handlanger, nicht aber für einen Baumeister ziemt. Kurz die Scheidung in objective und subjective Disciplinen ist zu verwerfen; wohl gibt es verschiedene Methoden und verschiedene Stufen der Ge-

*) S. Kepler, op. I, 243: Si absurdum et falsum id censeri debet, quod uni alicui hominum coetui tale videtur, nihil erit in tota physiologia, quod non pro crassissimo absurdo haberi debet. Variae sunt hominum sententiae, varii captus ingeniorum. — Quid autem ex his verum sit, quid falsum, penes vere philosophum est decernere.

wissheit des Erkennens, wohl kann man zunächst einzelnes für sich absondern, aber letzthin ist der Kampf um die Wahrheit ein gemeinsamer und damit ist auch die Gefahr dieses Kampfes gemeinsam.

Das entscheidende Problem aber, das im Grunde die vorangehenden einschliesst, ist das der Realität und der Bedeutung des geistigen Lebens überhaupt; hier hat der Zweifel seinen Ursprung, der dort zum Ausdruck gelangt. Nun aber ist die selbstständige Subsistenz des geistigen Lebens in neuerer Zeit, wenn wir von dem ganz rohen Materialismus, als einer unter- und ausserhalb aller philosophischen Forschung befindlichen Lehre, absehen, namentlich durch zwei Strömungen in Frage gestellt, eine naturwissenschaftliche, die von Baco ausgeht, und eine philosophische, welche sich auf Spinoza berufen kann. Die Anhänger jener nehmen ihren Standpunkt in der Natur, deren Erforschung ihr ganzes Streben einnimmt. Hier erscheint das Geistige als ein draussen liegendes, fernzuhaltendes und dann auch bald als ein wesenloses und nichtiges; der ganze specifische Inhalt des geistigen Lebens wird zu einer Art Illusion erniedrigt, ja manchmal sieht es fast aus, als hätten kluge Gesetzgeber oder gar spiritualistisch gesinnte Denker jenes ganze Gebiet scheinbar selbstständiger geistiger Thätigkeit erfunden und den andern eingeredet. Solche Meinungen können freilich nur da sich halten, wo die Natur der Welt und die Naturwissenschaft der Philosophie einfach gleich gilt; wo immer Blick und Aufgabe sich erweitern, wird das specifisch Geistige als ein zur Welt gehöriges Anerkennung finden müssen. Denn dadurch, dass etwas im Geist gegeben, ist es auch im Universum gegeben und somit gegen einen einfach verwerfenden Machtspruch geschützt. Man mag die Welt begreifen wie man will, sobald mit dem Gedanken eines durchgehenden Causalzusammenhanges Ernst gemacht wird, muss der Geist in den Bau des Ganzen aufgenommen werden und bei seiner Auffassung mit in Anschlag kommen. Selbst wenn er nur als Erzeugniss physischer Kräfte anzusehen wäre, so kann doch ein solches nicht plötzlich und unvermittelt, wie ein deus

ex machina, hervortreten, sondern die Grundkräfte müssen ihrer allgemeinen Beschaffenheit nach so begriffen werden, dass dieses vorliegende Endergebniss als möglich erscheint. Es ist einmal rein methodologisch ein Fehler, die Vorstellungen von der Welt zunächst von dem Ungeistigen aus zu bilden und dann nachträglich den Geist als eingelegtes Stück einzuschalten. Denn das Weltall ist, wie Aristoteles mit Recht bemerkt, nicht episodenhaft wie eine schlechte Tragödie, und es kommt eine der Art motivirte Leugnung der Realität des geistigen Lebens lediglich auf die Schuld des Beobachters, der seine Begriffe zu eng nimmt, um das Ganze zu umfassen, und der die Idee eines durchgehenden Causalzusammenhanges in der Forschung nicht festzuhalten vermag.

Die philosophische Richtung aber, welche zu einer Bezweiflung der Selbstständigkeit des specifisch-geistigen Lebens führt, hat ihren Höhepunkt in Spinoza erreicht. Wir sahen schon, wie ihm von vorn herein eine solche Tendenz fern liegt, aber der speculative Gedanke ist nicht kräftig genug, sich durchzusetzen, und die Wirkung der letzthin ausschlaggebenden materialistischen Sätze ist um so grösser, da man nach den Voraussetzungen das philosophische Problem gelöst glaubt. Sobald sich einmal die Sache so stellt, dass der Geist nichts anders ist als Bewusstsein von einem ausser ihm Liegenden und unabhängig von ihm Vorhandenen, ist er aller selbstständigen Bedeutung entkleidet. Denn nun erhält alles, was in ihm vorgeht, Realität und Werth erst durch das Verhältniss zum Aeussern, alles was sich im Fürsichsein bildet, ist als Illusion verurtheilt. Etwas dem Innern für sich zuschreiben, heisst es für ein Phantom erklären, und dem entsprechend werden mit eiserner Consequenz alle specifischen Lebensformen des Geistes, die Werthbestimmungen, Zwecke u. s. w., als Trugbilder aus der wirklichen Welt verbannt.*) Diese Lehre,

*) Rein begrifflich und im Zusammenhange des Systemes angesehen lag der Fehler Spinoza's darin, dass er den Geist als Bewusstsein nicht auf die absolute Substanz, wie es die Voraussetzungen forderten, sondern auf die Körperwelt bezog, und damit diese dem unendlichen Sein substituirte.

die zuerst heftig zurückgewiesen*), dann aber in idealisirender Umdeutung gepriesen war, ist jetzt ohne die Einschränkungen, die sie immerhin bei Spinoza erfährt, und ohne den speculativen Grund, auf dem sie bei ihm ruht, die Ueberzeugung weiter Kreise geworden; nicht wenige Forscher halten es in dieser Weise allein für möglich, das Geistige anzuerkennen, ohne eine exacte und causale Weltbegreifung zu gefährden. Aber dieser ganzen Lehre liegt ein πρωτον ψευδος zu Grunde: die Auffassung vom Inhalt des geistigen Lebens selber, jene Auffassung, die Geist und Bewusstsein gleichsetzt. Ob die Stellung des Bewusstseins zu den Objecten, wie sie bei Spinoza angenommen wird, nicht innere Widersprüche berge, das gehört nicht hierher; für uns genügt die Thatsache, dass der Geist nicht in ein blosses Bewusstsein von Aeusserem aufgeht, sondern dass er eine innere Welt für sich, ein „Fürsichsein" bildet, in dem erst das Bewusstsein auftritt und Bedeutung gewinnt. So gehören auch jene Formen geistigen Lebens, welche Spinoza bekämpft, nicht bloss dem Bewusstsein und noch weniger der blossen Reflexion an, sondern sie durchdringen das gesammte Sein und sind in dieser Grundgestalt von dem Streit der Meinungen durchaus unabhängig. Nicht erst der reflectirende Kopf ersinnt Werthbestimmungen und Zwecke, sondern dieselben beherrschen von Anfang an das menschliche Leben und zeigen sich selbst weit darüber hinaus in allem Seelischen wirksam. Der Reflexion und dem Irrthum unterliegen nur die besondern Gestaltungen, welche diese Grundformen im bewussten Leben annehmen, hier mag die Kritik des Philosophen einsetzen und reichen Stoff finden; aber daraus, dass sich hier zahllose Fehlschlüsse, Erschleichungen und Uebergriffe nachweisen lassen, rechtfertigt sich nicht im mindesten das verwerfende Urtheil hinsichtlich jener Grundformen selber. Und dazu muss auch zwischen Bewusstsein und Reflexion genauer unterschieden werden als es jetzt gewöhnlich gethan wird; die

*) Und zwar nicht nur von glaubenseifrigen Theologen, sondern auch von Männern wie Leibnitz und Bayle.

Reflexion ist es, die recht eigentlich mit mannigfach vermitteltem und abhängigem zu thun hat und daher auch fortwährend Irrungen unterworfen, Zweifeln und Angriffen ausgesetzt ist. So weit das reflectirende Urtheil reicht, so weit reicht auch der Streit der Parteien, und hier, wo es sich um Meinungen und Deutungen handelt, muss allerdings die Wissenschaft manches für subjectives Gebilde erklären, von dessen Realität das naive Bewusstsein überzeugt ist; aber solche Zweifel und Kämpfe berühren doch nur die Oberfläche, nicht die Tiefe geistigen Lebens. — Und selbst das, was, so wie es sich gibt, nicht beibehalten werden kann, darf nicht einfach als ein subjectives weggeworfen, sondern muss vielmehr auf seinen Grund zurückgeführt werden. Man ist einmal damit nicht fertig, dass etwas für Schein erklärt wird, denn auch der Schein fordert Erklärung und selbst die Irrung weist doch letzthin immer auf ein wahres hin. Vielleicht ist der alte Paracelsus hier an Tiefe manchen subtilen Köpfen der Gegenwart überlegen, wenn er meint (Ausg. von Huser, II, 248): „Es mag auch kein Schatt nit sein, und so viel nit, du hast derselbigen Sonnen nit, die da Schatten machte.“ — Sobald aber das Fürsichsein des geistigen Lebens anerkannt ist, bedarf es, um als real zu gelten, nicht erst einer Bestätigung von aussen; erst wenn es sich darum handelt, in systematischer Weltbegreifung Geist und Natur zu verbinden, kommt das gegenseitige Verhältniss und die Bedeutung eines jeden für das Ganze in Betracht.

Eine solche Frage wird sich freilich, so wenig sie mit der vorangehenden vermengt werden darf, nach ihr nicht abweisen lassen. Mögen manche Stimmen sich dahin geäussert haben, dieselbe sei für uns durchaus transscendent, und es sei ja auch praktisch gleichgültig, welchen Werth unser Leben über uns hinaus habe, da wir doch immer in dem eignen Kreise blieben; trotzdem sind gerade die bedeutendsten Denker immer wieder aus innerer Nothwendigkeit zu diesem Problem zurückgekehrt, ja zurückgetrieben. Der Geist hat einmal die Gesammtwelt zum Inhalt seiner Thätigkeit, auf die Aufklärung seiner Stellung zu ihr verzichten, bedeutet daher für ihn nichts anderes, als an der

Erkenntniss seiner selbst und seines Lebens verzweifeln, und so wenig er dies endgültig thun wird, so sicher wird er immer wieder zu dem Weltproblem zurückkehren, um durch das, was er hier erringt, seiner selbst theilhaftig zu werden. Allen Bedenken gegenüber wird immer wieder das durchschlagen, was Schelling (s. Werke, VI, 75) geltend macht: „Soll denn der Geist überhaupt nach Ergründung dieses Verhältnisses (d. h. des Menschen zum Universum) streben? Ich antworte: wenn er nicht soll, so muss er wenigstens. Er hat von jeher darnach gestrebt, und wird auch künftig darnach streben."

Daher ist auch der in neuester Zeit wieder aufgenommene Vermittlungsversuch, die Geisteswelt neben der Natur stehen zu lassen, ohne das Verhältniss beider zu bestimmen, wenn er als abschliessende Weltauffassung gelten soll, unmöglich aufrecht zu erhalten. Das Denken erträgt in der einen Welt nicht zwei Arten der Realität, schliesslich wird immer das eine das andere zurückdrängen, und da hier das Geistige weit leichter in Nachtheil geräth und zu einer blos subjectiven Welt verflüchtigt wird, so gereicht eine solche Unsicherheit und Unbestimmtheit nur ihm zu Schaden. Und selbst die Unsicherheit kann eben auf diesem Punkte, wo die Ueberzeugung grosse und schwer zu erregende Kräfte erwecken möchte, durchaus nicht ertragen werden. Ja selbst wenn man sich dabei beruhigen wollte, dass die geistige Welt ein Traum wäre, schon die Möglichkeit des Zweifels zerstört die naive Hingebung an die Illusion. Und doch könnte die Idealwelt, welche die Phantasie als Elysium ausmalt, nur so lange uns erquicken, als sie für volle und ganze Wirklichkeit gülte, als erkanntes Trugbild wäre sie die grösste Qual für die Menschheit und daher unbedingt zu entfernen.

So lässt sich das Problem weder bei Seite schieben noch umgehen, und es wird die Arbeit der Philosophie immer wieder zu ihm zurückkehren. Unsere Aufgabe aber beschränkt sich darauf, die Vorurtheile zu bezeichnen, welche heute einer unbefangenen Behandlung sich in den Weg stellen. — Zunächst scheint manchem allein deswegen das geistige Leben unwichtig, weil es seiner

äusseren Ausdehnung nach dem unendlichen Universum gegenüber zu verschwinden scheint. Schon Kepler bekämpfte eine solche Auffassung, gerade in der unermesslich erweiterten Welt schien ihm das äusserlich Kleine mit seinem Inhalt besonders bewunderungswürdig, und er meinte, dass aus der Masse nicht auf den Werth geschlossen werden dürfe.*) Aber jetzt scheint manche der Blick in die Unendlichkeit zu verwirren, und sie sind geneigt, den unvermeidlichen Fehler der Vorstellung den Dingen selbst zukommen zu lassen. Weil unserem Blick neben der Unendlichkeit das Einzelne verschwindet, und weil wir das innerlich Werthvolle nicht gleichmässig mit den Zeit- und Raumgrössen ausdehnen können, ist darum noch nicht schlechthin alles Einzelne und Innere verschwindend und werthlos. Dem äusseren Umfang nach aber Geist und Natur gegeneinander abzumessen, wäre doch wohl ein geradezu thörichtes Unternehmen. Denn abgesehen davon, inwiefern wir den zufälligen Bestand der sich uns bietenden Erfahrung als massgebend ansehen dürfen, so würde derjenige, welcher aus innern Gründen das Geistige als einzigartig erachtete, durch die Seltenheit lediglich in dieser Werthschätzung bestärkt werden; wer es aber in eine streng causale Verknüpfung mit dem andern Sein brächte und an der Gleichartigkeit alles Geschehens in der Welt festhielte, der würde es über das erfahrungsmässig Vorliegende auszudehnen nicht ablehnen können. Und das alles bei Seite gelassen, wie würde man über einen Physiker urtheilen, der unzweifelhafte Phänomene, die aber seinen Hypothesen widersprächen, deswegen glaubte ignoriren zu dürfen, weil sie selten vorkämen?

Ein fernerer Einwand, dass das geistige Leben als ein erst im weltgeschichtlichen Verlauf hervortretendes, sich gestaltendes

*) Kepler, op. I, 68: At hercle recreat me non leviter dum perpendo, non tam debere nos mirari ingentem et infinitae similem ultimi coeli amplitudinem, quam e contra nostrum homuncionum nostraeque hujus exilissimae glebulae adeoque mobilium omnium exiguitatem. Nempe Deo mundus non est vastus, at nos mundo, me Christe, perquam exigui sumus. — Neque ex mole judicium est de praestantia faciendum.

und dabei mannigfach schwankendes selbstständiger Realität entbehre, wird schon zum Theil durch das getroffen, was oben über die Erkennbarkeit der geistigen Vorgänge bemerkt wurde. Es darf hinzugefügt werden, dass aus der allmählichen Bildung an sich nicht im mindesten folgt, etwas sei im Weltall nur Nebenergebniss und nur eine vorübergehende Erscheinung, denn ob es in dem Process erst nachträglich entsteht oder von vorn herein ihn mitbestimmt, steht eben in Frage. Würde man allem Sein, das erst in dem weltgeschichtlichen Gange seine nähere Gestaltung erhält, eine geringere Realität zuschreiben als dem unabänderlich Beharrenden, so wäre damit die ganze Bedeutung des Weltprocesses und der Entwicklung zerstört und nicht blos das Geistige zu flüchtiger Erscheinung herabgesetzt. Wer immer in dem Begriff der Entwicklung die Merkmale des Causalen und Gesetzlichen festhält, der wird vielmehr geneigt sein, das, was in der Bewegung sich bildet, als das eigentlich werthvolle zu betrachten.

Aber, so hören wir bemerken, das geistige Leben tritt nicht nur spät und vereinzelt in das Weltgeschehen ein, sondern es ist aus sehr verwickelten Bedingungen und mannigfacher Zusammensetzung hervorgegangen und daher weit mehr abhängig und unbeständig, als die einfachen Elemente, die der Verknüpfung zu Grunde liegen. Und da als wissenschaftlicher Grundsatz gilt, in der Erklärung vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortzuschreiten, so wird man auf keinen Fall vom Geist bei der Weltbegreifung ausgehen dürfen. Diese ganze Beweisführung ruht jedoch auf einer dogmatischen Gleichstellung der in die Erscheinung fallenden Thätigkeit des Geistes und seines selbsteignen Wesens. Jene Thätigkeit setzt freilich eine Organisation voraus, die als sehr complicirt und mannigfach zusammengesetzt angesehen werden muss, aber darum muss doch nicht in der Philosophie der Geist selber, d. h. eben das Sein, welches einzig und allein unter dem uns zugänglichen eine innere Einheit besitzt und daher jeder metaphysischen Betrachtung als am meisten real gilt, für etwas zusammengesetztes erachtet werden.

Wenn freilich, wie es jetzt fast durchgehend geschieht, der

Gegensatz des Niedern und Höhern dem des Einfachen und Zusammengesetzten gleichgestellt wird, so muss man das Höhere als das abhängige ansehen und es aus dem Niedern ableiten, aber eben in jenem Urtheil liegt schon eine bestimmte Theorie ausgedrückt, die denn doch nicht selbstverständlich ist. Empedocles und Demokrit mögen ihr zustimmen, dem Platonismus dagegen bildete gerade umgekehrt die höchste Stufe das einfache und rein ausgeprägte, das Niedere erschien als ein gehemmtes, verworrenes und erst nach und nach aus dem Druck sich zur Freiheit emporringendes. Auch hier kann eine allmählige Entwicklung vollauf gewürdigt werden, aber in ihr würde das Niedere vom Höhern aus zu begreifen sein.*)

So beruht überall die Geringschätzung des geistigen Seins und Lebens auf Annahmen, die innerhalb begrenzter Gebiete und auf die Erscheinung bezogen ihre volle Berechtigung haben mögen, die aber, sofern sie mit dem Anspruch abschliessender philosophischer Erkenntnisse auftreten, als dogmatische Voraussetzungen zurückzuweisen sind. Dass aber solche dogmatische Voraussetzungen auch in der Wissenschaft einen so grossen Einfluss erlangen konnten, liegt zum guten Theil darin, dass auf der andern Seite das Grundstreben der neuern Forschung, das Geistige als ein kosmisches und das Menschliche als ein Glied des Universums zu fassen, wenn nicht aufgegeben, so doch nicht kräftig genug verfolgt wurde. Fortwährend sehen wir selbst im wissenschaftlichen Kampfe das Weltbild, welches der Geist nach den unmittelbar im Bewusstsein hervortretenden Tendenzen und Postulaten gestaltet, unbedenklich als Begreifung der objectiven Welt hingestellt, während doch, was so im Bewusstsein vorliegt, gewöhnlich erst durch mannigfache Vermittlung und Umbildung in die Gestalt gekommen, in der es sich uns jetzt bietet, und so wieder eingreifender Umarbeitung bedarf, um für die Wissenschaft überhaupt verwendbar zu werden und einen Baustein zum Ganzen zu

*) S. z. B. Aristot., 1252 b 32: *ἡ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου.*

liefern. — Und dann gibt das Menschliche nicht das Mass für das Universum. Wenn sich von jenem als einem Höhepunkte aus neue Blicke in das Ganze eröffnen und insofern ein Umschwung in der gesammten Weltanschauung eintritt, so setzt dies eben eine Erhebung über das ausschliessend-specifische, damit aber theoretisch und praktisch eine andere Stellung zur Welt voraus, als es in der Vergangenheit der Fall war. Auch die Berufung auf angebliche praktische Interessen gegenüber den Ergebnissen der Theorie ist hier oft nur ein Umweg, um nichtverificirte Auffassungen als wissenschaftlich unantastbar hinzustellen. Wohl müssen die Phänomene des handelnden Lebens eine Erklärung und Würdigung innerhalb der Theorie finden, aber dies muss im Zusammenhang des Ganzen und unter den allgemeinen Bedingungen der Erkenntniss geschehen. Die neuere Wissenschaft ist allen Privilegien abhold, wer ein solches in Anspruch nimmt, scheint nur die Schwäche seiner Stellung zu verrathen.

Wie viel Wahrheit sich inzwischen über und in dem Kampfe der Irrungen herausgearbeitet hat, das zu erörtern liegt hier nicht in unserer Aufgabe. So viel dürfte aus den vorhergehenden Betrachtungen erhellen, dass das wissenschaftliche Bewusstsein in mannigfacher Weise unter dem Einfluss eines subjectivistischen Skepticismus steht, vielleicht aber auch dieses, dass die Gründe, auf welche sich derselbe stützt, für sich betrachtet sachlicher Kraft in hohem Grade entbehren. Aber eben diese Schwäche der Gründe weist darauf hin, dass wir es hier nicht so sehr mit einer wissenschaftlichen Theorie, als mit einer grossen weltgeschichtlichen Strömung im Gesammtleben zu thun haben. Und darum hängt auch das Gelingen des Kampfes für eine über jene Irrungen sich erhebende Wahrheit von Bedingungen ab, die keine wissenschaftliche Forschung schaffen kann: von dem Glauben des Geistes an sich selbst, von dem Bewusstsein positiver und im Weltall werthvoller Aufgaben. Sobald hier Zweifel und Verneinung herrscht, ist die Wissenschaft machtlos, denn sie selbst fällt mit ihrem ganzen Inhalt in das hinein, was der Zweifel erschüttert.

Erfahrung.

Scientia ist die Mutter
der Experientz und ohne
die Scientia ist nichts da.

Paracelsus.

Der Begriff der Erfahrung hat seit dem berühmten Worte des Polus*) mannigfache und wechselnde Schicksale gehabt. Bei Plato und Aristoteles steht die *ἐμπειρία* der Wissenschaft geradezu gegenüber, jener verbindet *ἐμπειρία* und *τριβή* und Aristoteles, der sich eingehender mit dem Begriff beschäftigt und auch wohl zuerst die Ausdrücke *ἐμπειρικός* (*ἐμπειρικῶς*) gebildet hat, versteht unter *ἐμπειρία* nichts anderes als die Summirung einzelner Einsichten, ohne Erkenntniss des Allgemeinen, so dass sie darnach natürlich nur eine Vorstufe zur Wissenschaft bilden kann.**) Erst bei den Stoikern wird die wissenschaftliche Erfahrung (*ἐμπειρία μεθοδική*) bestimmt von der gemeinen unterschieden, wie dies namentlich bei dem sich in Anschauung und Sprachgebrauch eng an dieselben anschliessenden Polybius hervor-

*) S. Plat. Gorg. 448 C: *πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως εὑρημέναι. ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην.*

**) S. Met., 981 a 7: *τὸ μὲν ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.*

tritt.*) Doch scheint sich dieser Terminus nicht allgemein durchgesetzt zu haben, namentlich verharrten wohl Platoniker und Peripatetiker bei der aristotelischen Bestimmung, und so blieb es bis in die letzten Zeiten streitig, ob man die *ἐμπειρία* der *τέχνη* gleichstellen dürfe oder nicht.**) Auch in dem Streit der medicinischen Secten ward als Kennzeichen der Empiriker angesehen, dass sie auf eine tiefere Erforschung der Gründe verzichteten.***)

Diese Bedeutung, wonach die Empirie der Wissenschaft entgegensteht, ist vornehmlich in dem Wort empiricus auf das Mittelalter übergegangen und wirkt bis auf die Gegenwart fort. Baco trennt den Standpunkt der Empiriker sehr bestimmt von dem seinigen, im 18. Jahrhundert finden wir öfter eine empirische oder gemeine und eine gelehrte Erfahrung gesondert und auch bei Kant ist ein Unterschied zwischen dem Empirischen und der Erfahrung im strengen Sinne zu bemerken. Auch das Parteiwort Empirismus, das, wenngleich dem 18. Jahrhundert entstammend und bei Kant nicht selten verwandt, namentlich durch Schelling in weitern Gebrauch gekommen sein dürfte, soll die bezeichnete Ansicht als eine niedrigere erscheinen lassen. *Ἐμπειρία* selbst aber ward durch experientia ersetzt, das einige Zeit auch bei uns, z. B. bei Paracelsus, Kepler u. a., Eingang erhielt (Experientz); das Mittelalter bildet auch den Plural experientiae Erfahrungen, so z. B. Roger Baco; der Terminus scientia experimentalis findet sich schon bei Nikolaus von Kues.

*) S. I. 84, 6, wo die *ἐμπειρία μεθοδικὴ καὶ στρατηγικὴ δύναμις* der *ἀπειρία καὶ τριβὴ ἄλογος στρατιωτικὴ* entgegengestellt wird; ferner IX, 14, 1: *τῶν δὲ προειρημένων τὰ μὲν ἐκ τριβῆς, τὰ δ' ἐξ ἱστορίας, τὰ δὲ κατ' ἐμπειρίαν μεθοδικὴν θεωρεῖται.*

**) S. Sextus Emp. adv. math. I, 60, wo als Meinung des Peripatetikers Ptolemäus angeführt wird: *ὅτι οὐκ ἐχρῆν ἐμπειρίαν εἰρηκέναι τὴν γραμματικήν (αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ ἐμπειρία τριβή τίς ἐστι καὶ ἐργάτις ἄτεχνός τε καὶ ἄλογος, ἐν ψιλῇ παρατηρήσει καὶ συγγυμνασίᾳ κειμένη, ἡ δὲ γραμματικὴ τέχνη καθέστηκεν).* Bei Olympiodor wird *ἐμπειρικός* dem *λογικός* entgegengestellt, s. Ausg. von Creuzer 135: *οὐδὲ διαφέρει ὁ ὀρθοδοξαστικὸς τοῦ ἐπιστήμονος, εἰ μὴ τὸ εἰδέναι τὴν αἰτίαν ὥσπερ οὐδὲ ὁ λογικὸς ἰατρὸς τοῦ ἐμπειρικοῦ διαφέρει· ἐν τῇ πράξει γὰρ τὰ αὐτὰ ποιοῦσιν,* 124.

***) S. darüber Häser, Gesch. der Medicin, 3. Aufl. I, 245 ff.

Unser deutsches Wort ervarn (eigentlich durch varn erreichen erkunden) geht sehr weit zurück, schon bei dem ältesten philosophischen Schriftsteller deutscher Sprache, bei Notker, findet sich comprehendere also übersetzt, im Mittelalter ist der Ausdruck gebräuchlich, auch Erfahrung (ervarunge) kommt hier, dann aber namentlich bei Luther vor. Streng wissenschaftlich verwandt ist Erfahrung neben Erfahrnuss und dem vorherrschenden Erfahrenheit zuerst bei Paracelsus. Erfahrenheit bedeutet ihm sowohl die Thätigkeit in der Aufnahme des Vorliegenden als die Gesammtheit des Gegebenen selber.*) Dieser Ausdruck, den auch Kepler u. a. ähnlich verwenden, nahm später eine engere Bedeutung an**), und da Erfahrniss und Experientz ausser Gebrauch kamen, so ist allein Erfahrung übergeblieben, das nun mannigfache Bedeutungen in sich vereinigt. Es wird auf der einen Seite subjectiv der Act der Wahrnehmung selber, die durch Wahrnehmung erworbene einzelne Kunde und die Gesammtheit solcher Kunde, sodann aber objectiv der Gegenstand der Wahrnehmung***) und die Gesammtheit des der Wahrnehmung zugänglichen damit bezeichnet; welche Mannigfaltigkeit der Bedeutung fortwährend begriffliche Verwirrungen veranlasst.

Problem philosophischer Forschung ward der Begriff natürlich überall da, wo die Frage nach dem Ursprung der Erkenntniss erwogen wurde, aber zu einem Mittelpunkt philosophischer Thätigkeit ward diese Frage erst in der Neuzeit. Eine empirische und eine speculative Richtung wirkten hier zusammen, die Lage gegen früher umzugestalten. Einmal machte sich gegenüber der mittelalterlichen Weltansicht der Drang geltend, das Thatsächliche unbefangener und genauer zu erfassen, es scharf von aller Zuthat

*) S. III, 78: Weg der Erfahrenheit; II, 380: Erforschung der Erfahrenheit.

**) Adelung bemerkt, nachdem er die jetzt vorherrschende Bedeutung angeführt: „Im Oberdeutschen wird dieses Wort auch für Erfahrung gebraucht. Ich habe es aus Erfahrenheit."

***) So namentlich zu der Zeit, als der Ausdruck „Thatsache" noch nicht gebräuchlich war.

des aufnehmenden Subjectes zu scheiden und auf dem Gewonnenen, als einem sichern Grunde, die Wissenschaft neu aufzubauen. Wenn man sich erinnert, dass gleichzeitig mit den Forschungen eines Baco ein formal so bedeutender Denker wie Suarez eingehende Untersuchungen über den Verstand der Engel anstellte, so steht die ganze Grösse des Umschwunges vor Augen. Die Aufnahme des Thatsächlichen war nun aber sowohl durch die schon begonnene Zerstörung des herkömmlichen Weltbildes als die Erfindung wissenschaftlicher Instrumente eine unendlich schwierigere Aufgabe, als sie bis dahin geschienen hatte, und es musste daher von vorn herein der Begriff der Erfahrung vertieft werden.

Baco gebührt das Verdienst, die aus einer solchen Sachlage erwachsenden Probleme, wenn auch keineswegs gelöst, so doch mit zündender Lebhaftigkeit zum Bewusstsein gebracht zu haben. Er trennt aufs schärfste das, was das gewöhnliche Leben Erfahrung nennt (die experientia vaga), von der für die Wissenschaft allein werthvollen und stellt die wesentlichen Merkmale der letzteren zusammen; er verlangt eine eigentlich gelehrte Erfahrung (eine experientia literata), wobei der eine dem andern die Beobachtungen und Ergebnisse übermittle, auf dass sich eine continuirliche Gesammterfahrung der Menschheit bilde; er entwickelt zuerst die Grundsätze und Probleme inductiver Methode und dehnt dieselbe auf alle Gebiete der Forschung aus, so dass er seine Philosophie eine inductive*) nennen und eine Neugestaltung aller Wissenschaften einleiten kann.

*) Nov. org. I, 127: Etiam dubitabit quispiam potius quam objiciet, utrum nos de naturali tantum philosophia, an etiam de scientiis reliquis, logicis, ethicis, politicis, secundum viam nostram perficiendis loquamur. At nos certe de universis haec quae dicta sunt intelligimus, atque quemadmodum vulgaris logica, quae regit res per syllogismum, non tantum ad naturales, sed ad omnes scientias pertinet, ita et nostra, quae procedit per inductionem, omnia complectitur. — Philosophia nostra inductiva s. z. B. thema coeli zu Anfang. Die Induction ist übrigens als eigenartige Methode zuerst von Sokrates angewandt (s. Arist. Met. 1078 b, 27), Bezeichnung (ἐπαγωγή und ἐπακτικός) wie genaue Untersuchung erhielt sie bei Aristoteles, die Uebersetzung stammt von Cicero.

Diese inductive Richtung wird aber durch eine speculative ergänzt, welche die ganze Stellung des Denkens zur Welt umgestaltet und die Aufgaben der Wissenschaft wesentlich ändert. Die Forschung geht von dem Gedanken aus, dass wir die Dinge nicht kennen, insofern sie überhaupt sind, sondern nur dadurch, dass sie in uns und auf uns wirken, wir dürfen daher in der Erklärung nicht über die Thätigkeit hinaus zu einem jenseits Liegenden fortgehen, sondern haben darnach zu streben, die mannigfachen Erscheinungen auf einfache in der Wirklichkeit nachweisbare Grundkräfte zurückzuführen und sie wieder von diesen gesetzmässig abzuleiten. Diese Richtung, welche sich schon bei hervorragenden Denkern der Uebergangszeit, unter den Deutschen z. B. bei Nikolaus von Kues, Nikolaus Taurellus, Kepler, bemerklich macht, gelangt bei Cartesius zu einem classischen Ausdruck. Hier werden geradezu die alten Kategorien durch neue ersetzt. Wir kennen nach ihm im Grunde nur Kräfte, müssen aber da, wo wir eine einfache Kraft finden, die Substanz als einen Hülfsbegriff hinzudenken. Die Qualitäten, welche als kleine Seelen der Substanz innegewohnt hatten und als verborgene Eigenschaften (qualitates occultae) ein Hemmniss exacter Erkenntniss gewesen waren, machen den Modificationen (modi, modificationes) Platz, die erst im Zusammensein sich bilden und nur eine bestimmte Gestalt der Grundkraft ausmachen.*) Diese neuen Lehren be-

*) Princ. philos. I, § 52: Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo etc. § 53: Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur: sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Da so der Substanzbegriff nicht weiter reicht als die Thätigkeit, so muss die Substanz als fortwährend wirkend gedacht werden, s. z. B. epist. II. Bd., 4, 14: necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis Als eines der beiden leitenden Principien seiner Physik wird epist. II, 116 bezeichnet: me nullas in natura qualitates reales supponere, quae substantiae tribuantur, tanquam animulae quaedam corporibus suis, et quae possint ab illa per divinam

wegen sich freilich bei Cartesius, seiner Eigenthümlichkeit entsprechend, vorwiegend in den Formen alter Terminologie, aber trotzdem lässt sich nicht verkennen, dass hier eine principielle Neubildung vorgegangen ist, welche alle Wissenschaften ergreifen und die ganze Art der Arbeit umgestalten musste. Es kam nun vor allem darauf an, die einfachen Kräfte zu ermitteln, das Mannigfache der Erscheinung auf sie zurückzuführen und die Bedingungen festzustellen, unter denen die besonderen Gestaltungen sich in dem Zusammensein der einzelnen Kräfte ergeben. Diese gesammte Lehre ist nicht über alle Angriffe erhaben, sie beruht auf einer bestimmten Theorie von der Welt und der Stellung des denkenden Subjectes zu ihr, aber sie erhielt zunächst eine glänzende Bekräftigung durch die mechanische Naturlehre, und indem sie dann sich überall durchzusetzen suchte, hat sie geradezu die Arbeit des 17. und 18. Jahrhunderts beherrscht, bis sie durch Kant innerhalb der Philosophie die erste Erschütterung erlitt.

In dem wissenschaftlichen Gesammtleben wirkten nun inductive und speculative Richtung auf einander und förderten sich gegenseitig; die eine hält den Forscher am Gegebenen fest und dringt auf Fülle des Stoffes, die andere dagegen ist für die Werthschätzung des Gegebenen und seine Verarbeitung massgebend, und so steigert das eine das andere. Eben diese enge Verbindung von beiden war es, welche dem Kampf der Neuzeit um die Wahrheit eine solche Intensität verlieh und der neuern Wissenschaft jenen eigenthümlichen Charakter aufprägte, der sie von allen frühern Gestaltungen unterscheidet und allen verschiedenen Systemen einen gemeinsamen Grundzug verleiht. So ist auch in dem Kampf um den Ursprung der Erkenntniss weit mehr Uebereinstimmung als es dem ersten Blick scheinen könnte. Allen fällt dieselbe als Process in Welt und Leben hinein, sie soll nicht als ein überliefertes oder angebornes, überhaupt fertiges,

potentiam separari; atque ita plus realitatis non tribuo motui aut aliis substantiae mutationibus, quas qualitates vocant, quam vulgo philosophi tribuunt figurae, quae apud illos non est qualitas realis, sed tantum modus.

aufgenommen, sondern vielmehr unmittelbar erzeugt werden, und es kommen daher alle darin überein, von ihr Klarheit, Evidenz und stete Fähigkeit der Verification zu verlangen. Nur darum bewegt sich der Streit, wo die solches hervorbringenden Kräfte zu suchen seien, und wenn sich hier die einen für die aus dem Innern entspringende Thätigkeit des Geistes, die andern für sich ihm kundthuende Kräfte der Aussenwelt entschieden, so musste der Kampf um so heftiger werden, je weniger in der einen eng zusammenhängenden Welt, die alle gemeinsam annähmen, ein Nebeneinander ertragen werden konnte. Auf die einzelnen Phasen dieses Kampfes einzugehen ist hier nicht möglich, und auch nicht erforderlich, da durch die Wendung, welche Kant dem Problem gab, für uns das meiste vorangehende die unmittelbare Bedeutung verloren hat; nur den Leibnitzischen Gedanken dürfte neben den Kantischen ein selbstständiger Werth verbleiben.

Leibnitz ist weit davon entfernt, die Erfahrung gering zu achten, aber er meint freilich, dass es uns unmöglich sei, bei ihr stehen zu bleiben, da nur eine die ganze Welt umfassende causale Einsicht, welche die Erfahrung nicht gewähren könne, das Streben nach Erkenntniss befriedige. Die Thatsachen der Erfahrung erscheinen ihm als ein durch die wissenschaftliche Arbeit in Sätze der Vernunft umzuwandelndes, letzthin ist wirkliche Erkenntniss nur dadurch möglich, dass die Daten auf Sätze zurückgeführt werden, in denen, wie in Gleichungen, das Zusammenfallen von Subject und Prädicat unmittelbar einleuchtet, so dass sich die Aufgabe der Philosophie dahin gestaltet, das Verworrene bis zu solchen einfachen Sätzen hin aufzulösen.*) Vollkommen erreicht werden kann dies aber nur bei den nothwendigen Wahrheiten (vérités de raison), während bei den contingenten (vérités de fait) der endliche Geist sich der Auflösung nur im unvollend-

*) S. de libertate (Foucher, II, 181): demonstrare nihil aliud est, quam resolvendo terminos propositionis et pro definito definitionem aut ejus partem substituendo, ostendere aequationem quandam seu coincidentiam praedicati cum subjecto in propositione reciproca; in aliis vero saltem inclusionem.

baren Process anzunähern vermag. Wenn also auch Erfahrungserkenntniss in Vernunfterkenntniss zu verwandeln recht eigentlich die Aufgabe der Philosophie ist, und nur insofern eine vollständige Sicherheit und Verification der Einsichten möglich ist, als dies gelingt*), so ist doch die Erfahrung sowohl als Ausgangspunkt und Mittel nothwendig, wie als nie aufzulösender Rest von bleibender Bedeutung.**) Kant stimmt darin mit Leibnitz überein, dass die Philosophie die Erfahrung nicht zum Principe, sondern zum Probleme habe, aber die Thätigkeit, die das philosophische Denken am Gegebenen vollzieht, wird ihm seiner ganzen Eigenthümlichkeit entsprechend eine trennende und auseinanderlegende, und diese Thätigkeit dringt um so tiefer ein, als sie den Begriff der Erfahrung selber erfasst und den Process prüft, über dessen Ergebniss man sich so lange gestritten hatte. Wie nun aber überhaupt die principielle Scheidung von Verstand und Sinnlichkeit für die Gestaltung seines Systemes von grundlegender Bedeutung war, so trat auch in der Erfahrung beides auseinander, sie stellte sich heraus als „das Produkt des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit" ***); und wie so in ihr Stoff und Form geschieden und das eine den Dingen, das andere dem Geist zugetheilt war, so ward es überall Aufgabe, das erfahrungsmässig Gegebene in diese Factoren zu zerlegen, um dann das Gesonderte in ein System zu bringen. Durch die grossartige Ausführung solchen Strebens ist alles, was bis dahin an Bestand der philosophischen Erkenntniss vorlag, erschüttert, und vor allem das Problem der Erfahrung selber vollständig verändert; aber der Umschwung brachte wieder so viele neue Fragen mit sich, dass erst jetzt der Kampf recht begann.

---

*) S. z. B. 344 b: La liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des vérités de raison; comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie.

**) Leibnitz kommt demnach der Unterscheidung synthetischer und analytischer Urtheile nahe, nur dass er den ganzen Unterschied für einen subjectiven und in unendlicher Entwicklung aufzuhebenden erachtet.

***) S. Werke (Ausg. v. Hartenst.) IV, 64.

Vor allem kann schon der Ausgangspunkt Zweifel erregen. Kant erörtert, wie Erfahrung möglich ist, aber es geht ihm hier wie an einem andern entscheidenden Punkte seines Systemes (in der Freiheitslehre), dass dadurch die Frage, ob der Gegenstand der Untersuchung auch wirklich sei, zurückgedrängt wird. Es ist das eine Stelle, wo immer der Skepticismus seine Angriffe gegen die Kantische Lehre einsetzen kann.*) Die empirische Richtung aber konnte daran Anstoss nehmen, dass die Erfahrung mit ihren Factoren zu sehr als ein vollständig gegebenes und von Anfang an zu überblickendes hingestellt wurde. Es schien hier in's Gewicht zu fallen, dass vieles von dem, was als nothwendige Erkenntniss a priori behauptet war, erst in langem Kampf an der Hand der Erfahrung sich aus gegentheiligen Ueberzeugungen herausgearbeitet habe, wonach auch eine weitere Umgestaltung keineswegs für ausgeschlossen gelten durfte. Der speculativen Philosophie endlich schien die Stellung der Vernunft zur Erfahrung nicht widerspruchslos bestimmt. Einmal war das Denken der Erfahrung als seinem Produkte überlegen, und die Annahme, dass es von sich aus die Welt hervorbringe, schien nahe zu stehen, aber dann ward wieder die Nothwendigkeit des Dinges an sich aufrecht erhalten und die Vernunft auf diese gegebene Welt eingeschränkt. Es lag da ein Widerspruch vor, der bei Kant selbst in der transscendentalen Dialektik zu einem schneidenden Ausdruck kommt und über den er durch die verschiedene Bestimmung der theoretischen und praktischen Vernunft hinauszukommen suchte.

Die constructiven Philosophen gingen nun in der Richtung der praktischen Vernunft gross und einseitig weiter; indem sie die ganze Welt durch die Thätigkeit des Denkens hervorbringen wollten, konnte die Erfahrung ihnen nicht mehr Ausgangs-, sondern nur noch Endpunkt sein: erst am Schluss der philosophischen

*) Nicht unbegründet ist daher Herbart's Vorwurf (s. Werke, 6, 286), es liege eine petitio priacipii darin „dass die Erfahrung objective Gültigkeit habe, die in sich eine absolute Festigkeit besitze und über den Rang einer allgemeinen, gleichförmigen Gewöhnung der Menschen sich weit erhebe."

Arbeit, die ohne alle Rücksicht auf das Gegebene nur den eignen Gesetzen folgen sollte, war jene zur erprobenden Vergleichung heranzuziehen. Der Unterschied der Empirie und der Wissenschaft bestand darin, dass jene als fertig aufzeigte, was diese durch die Thätigkeit des Denkens entstehen liess.*) Uebrigens bemächtigt sich diese Strömung erst nach und nach des ganzen Wissenschaftsgebietes. Bei Fichte geht die Philosophie immer nur auf die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen**), während für die besondere Beschaffenheit die Erfahrungserkenntniss eintritt. So verwahrt er sich nachdrücklich gegen eine Naturphilosophie, wie eine solche Geschichtsphilosophie, welche auch das Einzelne aus dem Begriff entwickeln zu können meine. Schelling that durch seine Naturphilosophie schon einen Schritt weiter und auch bei den Geisteswissenschaften sehen wir ihn in seiner ersten Periode***) immer mehr der philosophischen Construction zuweisen, bis endlich in Hegel die Bewegung ihren Höhepunkt erreichte, auf dem für die Erfahrung nirgends eine selbstständige Bedeutung blieb. Die besonnene Theorie Herbart's, welche überall die Erfahrung als Ausgangspunkt anerkannte, aber sich durch die in ihr hervortretenden Widersprüche zur Philosophie und einer durch sie

---

*) Schelling nennt IV, 97 „die Erfahrung nicht Princip, wohl aber Aufgabe, nicht terminus a quo, wohl aber terminus ad quem der Construction." III, 283 sagt er: „Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nur eben darauf, dass jene ihr Object im Sein als etwas fertiges und zu Stande gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Object im Werden und als ein erst zu Stande zu bringendes betrachtet." Ueberhaupt hat Schelling sich am meisten unter den deutschen Idealisten mit dem Problem des Verhältnisses der Philosophie zur Erfahrung beschäftigt.

**) Aber auch hier ist für das empirische Bewusstsein die Erfahrung Bedingung, s. VI, 313: Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet, aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewusstsein.

***) Die hierhergehörigen Erörterungen der zweiten Periode stehen trotz mancher blitzartig treffenden Bemerkung zu wenig auf der Höhe neuerer Forschung, um in das wissenschaftliche Leben eingreifen zu können.

erfolgenden Umgestaltung des Gegebenen treiben lassen wollte*), konnte dem gegenüber für weitere Kreise nicht aufkommen, und so ging der Rückschlag gegen jene souveräne Stellung, welche das Denken für sich in Anspruch genommen hatte, nicht so sehr von der Philosophie als von den Einzelwissenschaften und dem gemeinen Verstande aus.

Der gemeine Verstand, der gegen jede Philosophie wie alle höhern Vernunftzwecke einen versteckten Hass hat und an die Systeme nur hinantritt, um Fehlerhaftes, Absurdes und Lächerliches aufzuzeigen, fand in den Lehren der constructiven Philosophen reiche Gelegenheit zu Angriffen. So lange man sich nicht in die philosophischen Motive der entscheidenden Probleme und in die geschichtliche Entwicklung der Gedanken hineinversetzte, musste das Bekämpfte geradezu als abenteuerlich erscheinen, und es war nicht zu verwundern, wenn mancher eine geistige Ueberlegenheit dadurch zu bekunden wähnte, dass er Lehren, deren Begründung und Zusammenhang ihm einfach ein Räthsel geblieben war, mit Spott überschüttete. Da solche antiphilosophische Richtungen aber doch den Mantel einer philosophischen Ueberzeugung lieben, so ward der Empirismus als Schlagwort usurpirt.

Bessere Gründe hatten die Vertreter der besondern Wissenschaften, namentlich die Naturforscher. Freilich war ihre Arbeit lange nicht in dem Masse durch den vorwiegenden Einfluss der constructiven Philosophie gekreuzt oder auch beherrscht, wie heute oft behauptet wird, aber unzweifelhaft war durch ein System, welches allen Inhalt der Erfahrung aus dem reinen Denken entwickeln zu können vermeinte, die principielle Bedeutung jener Wissenschaften mit all ihrer aufopfernden und fruchtbaren Arbeit in Frage gestellt. Und dazu waren die Irrthümer der constructiven Denker auf diesen widerrechtlich für die Philosophie in Anspruch genommenen Gebieten augenscheinlich. So war eine Zurückweisung von exactwissenschaftlicher Seite durchaus berechtigt, der

*) Unerwiesen blieb dabei freilich das Recht des Denkens, also die Erfahrung auf seine Gesetze hin zu prüfen, und unerwiesen blieben auch die besonderen Kriterien, nach denen dabei verfahren wurde.

Uebergang zum Angriffe leicht erklärlich. Gefahrbringend war nur, dass man dabei von den Consequenzen, und zwar oft sehr vermittelten Consequenzen, auf die Principien schloss, so seinerseits das eigne Gebiet überschritt und eine Entscheidung über Probleme in die Hand nahm, deren Behandlung an noch manche andere Bedingungen geknüpft war; ja es fehlte nicht an solchen Männern, welche Fragen, an die ein Leibnitz und ein Kant ihre höchste Kraft gesetzt hatten, gewissermassen in ihren Mussestunden neben der Hauptarbeit zu lösen versuchten. Dem Inhalt nach aber stimmten die von dieser Seite kommenden Aeusserungen darin überein, der Philosophie ein Recht, über die Ergebnisse der Einzelwissenschaften hinauszugehen, mit Entschiedenheit zu bestreiten; der berechtigte Einspruch gegen die constructiven Philosophen führte demnach zu einer Abneigung gegen alle systematische Philosophie.

Und dann entstand endlich auch innerhalb der Philosophie eine Bewegung zu Gunsten des von den frühern Denkern mit Missachtung behandelten Empirismus. Die ihm günstigen Momente, worüber jene oft flüchtig hingegangen waren, traten nun wieder mit aufstrebender Kraft in's Bewusstsein; dazu gesellten sich manche Ergebnisse der Einzelwissenschaften, welche in philosophischer Verwerthung die Frage nach dem Ursprung des Erkennens anders gestalten mussten. Einmal kommt hier in Betracht die Einsicht in die Positivität der Formen unseres Erkennens und Seins, wodurch ein für alle Mal eine Construction des Erfahrungsinhaltes aus allgemeinsten Begriffen hinfällig wird. Hat hier der Empirismus bis zu einem gewissen Punkte Kant zum Genossen, so wendet er sich insofern gegen denselben, als er die ihm als fest geltenden Formen allmählig entstehen lässt, hier sich mit Herbart berührend, vor allem aber die Ergebnisse specieller Forschung aufnehmend. Die weitere Verfolgung und philosophische Durchführung solcher vollberechtigter Tendenzen muss aber zu principieller Umgestaltung der Philosophie und ihrer Stellung zu den Einzelwissenschaften führen, und so können wir dem Empirismus dafür nur Dank wissen, dass er jene Punkte mit

Nachdruck geltend macht. Seinem Einfluss im allgemeinen Leben aber kommt es zu Gute, dass er in seiner Arbeit am meisten die exactwissenschaftlichen Forschungen zu würdigen und zu verwerthen versteht, während die Anhänger anderer Richtungen sich, wie es scheint, dazu in Widerspruch setzen oder doch sie nicht nützen können.

Alle diese verschiedenen Bestrebungen aber wirken nun im allgemeinen Leben gleichzeitig und vereinen sich zu einer Gesammterscheinung, bei der es schwer ist, die einzelnen Momente auszusondern. Philosophisches, unphilosophisches und antiphilosophisches geht mit einander und durch einander; wo das eine anfängt, das andere aufhört, ist nicht leicht zu entscheiden. Und damit hat auch die Kritik des heutigen Empirismus eine eigenthümliche Schwierigkeit; man kommt bei dem Durcheinander in Gefahr, das eine für das andere verantwortlich zu machen, ja, den Freund als Feind und den Feind als Freund zu behandeln. Aber grade diese Verbindung von Verschiedenartigem zu einer Gesammtwirkung ist für die heutige Lage charakteristisch; zumal für unsere Betrachtung ist nicht der philosophische Empirismus einzelner Forscher, sondern der Empirismus als Massenerscheinung wichtig, und daher müssen wir so gut wie möglich die hervortretenden Züge der Gesammtbewegung in's Auge fassen, auf die Gefahr hin, weniger die kritischen Erörterungen der Forscher als die dogmatischen Behauptungen der Menge zu würdigen.

Die Streitfrage besteht, so allgemein angesehen, vor allem darin, wie hoch man die Thätigkeit des Denkens in der Begreifung der Welt anzuschlagen habe? Verhält sich der Geist wesentlich aufnehmend und die Dinge nur in sich abbildend oder hat er Recht und Pflicht, das an ihn herantretende einer Prüfung von seinen eignen Gesetzen aus zu unterziehen und nach deren Ergebniss zu gestalten? Hat die Philosophie im besondern das, was die einzelnen Wissenschaften ihr übermitteln, einfach aufzunehmen und zusammenzustellen, oder hat sie ihm gegenüber mit selbstständiger Methode eine selbstständige Aufgabe? Auf beiden Seiten sind mannigfache Stufen möglich, aber ein specifischer

Gegensatz bleibt darin, dass die einen im systematischen Ausbau der Philosophie (nicht in der psychologischen Entwicklung) von dem Denken zu den Objecten, die andern von den Objecten zu dem Denken fortgehen. Für die heute im allgemeinen Leben vorherrschende Art des Empirismus aber darf als besonders bezeichnend gelten, dass die inductive Methode als das eigentliche Mittel wie der wissenschaftlichen Forschung, so auch der philosophischen Erkenntniss gepriesen wird. Bei dieser Auffassung wird die selbstständige Thätigkeit des Geistes gegenüber den Objecten auf das geringste Mass herabgesetzt, das Denken hat im wesentlichen sich darauf zu beschränken, das dem Bewusstsein ungetrübt zu übermitteln, was die Dinge für sich vollbringen; auch das Zusammenschiessen des Einzelnen zu bestimmten Gestalten scheint sich aus den Dingen und von aussen zu bestimmen, die Wissenschaft allmählig sich nach Art einer Pyramide zu einem Ganzen auszubauen.*)

Von dieser streng inductiven Methode nun behaupten wir, dass sie nicht einmal auf dem Gebiete, das sie vor allem für sich in Anspruch nimmt, dem der Naturwissenschaften, herrsche, dass sie auf andern Gebieten noch mehr zurücktrete, und dass sie an die letzten Aufgaben der Philosophie nicht einmal heranreiche. Das erste könnte schon aus einer genauern Prüfung der Processe und Methoden, welche in der naturwissenschaftlichen Arbeit vorkommen, hinreichend erhellen. Wenn wir Begriffe wie Hypothese, Analyse, Gesetz u. a. einigermassen zergliedern, wenn wir die Kategorien betrachten, unter welche die Erscheinungen hier, nicht sich ordnen, sondern von uns geordnet werden, wenn wir endlich die systematische Gliederung dieser Wissenschaften überschauen, so möchten wir finden, dass für das alles die Induction ein stets nothwendiges Hülfsmittel, eine unerlässliche Bedingung, aber durchaus nicht die zureichende, ja nicht einmal die mächtigste Triebkraft sei. Aber einfacher ist es vielleicht, einen Blick auf die geschichtliche Bewegung dieser Wissen-

*) Für das Alles ist Baco classischer Typus.

schaften zu richten, da in ihr die entscheidenden Mächte bemerklicher hervortreten. Hier glauben wir sagen zu dürfen, dass jeder, der sich einigermassen in die gewaltigen geistigen Kämpfe einlebt, welche der ungemein schwierige Uebergang von der aristotelisch-scholastischen zur neuern, von einer naiven zu einer wissenschaftlichen Naturerklärung mit sich brachte, die Meinung, dass die inductive Art der Forschung dabei den Ausschlag gegeben habe, als unhaltbar fallen lassen wird. Die Induction setzt voraus, dass die einzelnen Fälle für sich beobachtet werden können und für sich ein bestimmtes Ergebniss liefern, dass dann das Besondere sich aneinanderreiht, ordnet u. s. w., bis ein Ganzes gewonnen ist. Aber wie nun, wenn der ganze Boden in's Schwanken geräth, wenn das Einzelne als festes und letztes in Frage kommt, wenn alles Bestehende dem Blick des Forschers sich auflöst, und es nun gilt, Elemente einer neuen Welt zu ermitteln und in dem Wirrwarr bleibende reine Formen zu unterscheiden? Wo es sich darum handelt, aus einer ungeheuren Erschütterung ein festes erst herauszuarbeiten, um dann nach neuen Zielen und von neuen Gesichtspunkten aus das Vorliegende zu gestalten und zu begreifen, da steht die Induction vor überwältigenden Aufgaben, indem sie wohl ein Gegebenes auszubauen, nicht aber eine Welt wesentlich und innerlich umzugestalten vermag. Oder ist etwa die Kategorienlehre, in der sich die neue Naturerklärung bewegt, bei Cartesius durch Induction ermittelt worden? Ist etwa durch Induction die Aufgabe der Forschung dahin bestimmt, dass durchgehend das Erscheinende als ein Zusammengesetztes zu fassen und auf einfache Grundkräfte zurückzuführen, dann aber mit Hülfe der Idee der Entwicklung wieder von ihnen abzuleiten sei? Und im Einklang mit einer solchen theoretischen Bestimmung der Aufgabe war auch für die wirkliche Arbeit der Forscher, jener Männer, wie Kepler und Galilei, Cartesius und Newton, nicht die Induction, sondern die Analyse das eigentliche Werkzeug des Fortschrittes. Darin sahen sie vor allem ihre Aufgabe, das Verworrene der Erscheinung zu zerlegen, um zu einfachen Kräften zu gelangen und von da

aus wieder zu dem Gegebenen hinzustreben. Man ging so freilich nur deswegen über dasselbe hinaus, um zu ihm zurückzukehren, aber allein dadurch, dass man sich also denkend erhob, ward es möglich, in ihm etwas anders zu sehen als man bis dahin gesehen hatte, konnte man das, was unverändert aufgenommen in Gewirr und Widersprüche verwickelte, nunmehr als Produkt festhalten und begreifen.

Dabei war natürlich eine genaue Feststellung des Gegebenen und eine stete Beachtung desselben unbedingt erforderlich, und insofern hat die neue Naturwissenschaft unleugbar einen inductiven Zug, aber für jene entscheidende Arbeit selber war die Induction durchaus unzureichend, da das, was für sie Gegenstand der Beobachtung wurde, selbst schon complicirt war, die Erfahrung „Gesetz und Ausnahme zugleich gewahr werden liess" (s. Goethe, Ausg. letzter Hand 50, 160), und daher die Umstände, unter denen sie entscheiden konnte, erst anderweit herzustellen waren. Erkenntnisse wie das sog. Trägheitsgesetz, das Gesetz der Erhaltung der Kraft u. s. w. sind nicht von einzelnen Daten aus in allmähligem Aufsteigen gefunden, denn dieselben alle enthielten zunächst mehr oder weniger scheinbar Widersprechendes, sondern sie sind nur dadurch möglich geworden, dass die Forscher die Gesammtheit mit überschauendem Blick zu umspannen wussten, das Mannigfache nicht nach Art eines Aggregats, sondern als System erfassten, im Denken Reihen für sich in's Unendliche verfolgten und durch das alles einen Standpunkt gewannen, von dem sie, unangefochten durch jene scheinbaren Widersprüche, eine neue Welt bilden konnten. Auf diesem Wege sind alle jene grossen Entdeckungen gemacht, die wir staunend bewundern. — Auch der mathematische Charakter der neuern Naturwissenschaft ist ein Zeugniss für diese Auffassung. Wenn das Wort Kant's, dass in der Naturwissenschaft nur so viel Wissenschaft als Mathematik enthalten sei, richtig und damit die Erkenntniss der Gesetze und Formen als das erste hingestellt ist, so muss sich die Induction mit dem zweiten Platze begnügen. Denn das Mathematische weist schon durch den Grundbegriff des reinen Quantums principiell

über sie hinaus. Und thatsächlich ist der erste Forscher, welcher mathematische Naturgesetze aufgestellt hat, Johann Kepler, nicht auf grader Landstrasse von den Phänomenen aus dazu gekommen, sondern nach genügender Orientirung in der Welt hat er zunächst die Möglichkeiten ausgerechnet, hypothetisch die Consequenzen entwickelt, und ist dann erst wieder an die Erfahrung hinangetreten, um zu vergleichen und zu entscheiden. Nur weil der Geist mathematisches in steter innerer Thätigkeit hervorbringe, hielt er es für möglich, dass derselbe in der Natur Gesetze finden könne, weswegen auch ausdrücklich ein solches Erkennen als Wiedererkennen*) bezeichnet wird. Dieser von ihm verwandten Methode standen auch die andern grossen Forscher weit näher als der von Baco empfohlenen. Mochte ein Mann wie Newton durch manche Aeusserungen sich scheinbar als Anhänger der inductiven Richtung bekennen, ein anderes ist die Meinung des Forschers von seiner Methode, ein anderes die Methode selbst: in seinem wirklichen Verfahren stimmt Newton mit Kepler und Cartesius weit mehr überein als mit Baco und Locke. Es erregt bisweilen Verwunderung, dass ein Forscher, der die Methode der Naturwissenschaften so richtig erkannt habe wie Baco, die Wissenschaft selber durch eigne Arbeit so wenig gefördert habe, aber das Problem fällt dahin, weil jene Annahme unrichtig ist. Baco hat im einzelnen manche Processe und Methoden der Naturwissenschaft richtiger erkannt und diese Erkenntniss mit der ganzen Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit seiner Art zur Geltung gebracht, aber seine Methodenlehre als ganzes betrachtet entspricht weder der wissenschaftlichen Arbeit der Neuzeit**) noch konnte sie bei der damaligen Lage der Wissenschaft fruchtbringend wirken.

---

*) S. op. V, 216: idoneam invenire in sensibilibus proportionem est detegere et agnoscere et in lucem proferre similitudinem illius proportionis in sensibilibus cum certo aliquo verissimae harmoniae archetypo, qui intus est in animo. Ueberhaupt sollte die Keplersche Erkenntnisslehre, die namentlich im 4. Buch der harmonice mundi entwickelt ist, nicht so ganz über der Baconischen vergessen werden.

**) Es erhellt dies allein schon aus der Geringschätzung der Mathematik.

Kurz wir glauben, dass man die Eigenthümlichkeit der neuern Naturwissenschaft verkennt und namentlich die eminente Denkarbeit, die sie enthält, unterschätzt, wenn man sie als vornehmlich durch Induction geschaffen hinstellt. War einmal die Bahn gebrochen, so konnte die Induction die Arbeit des Tages ausrichten, und es hat nichts befremdliches, dass sie dabei weit mehr in's reflectirende Bewusstsein trat als Operationen von überlegener Macht und Bedeutung. Denn gerade das Hervorragendste, wie es nicht von der Reflexion aus geschaffen wird, entgeht ihr, während es geschieht, ja nachdem es geschehen ist, und das Bild des Ganzen bleibt damit hinter der Wirklichkeit zurück. Wollen wir also nicht nothwendige Bedingung und entscheidende Kraft gleichsetzen oder aber dem Begriff inductiver Forschung einen so weiten Sinn geben, dass er etwas selbstverständliches aussagt, so werden wir dieselbe andern Methoden neben- und unterordnen müssen.

Nun aber soll auch auf das Geistesleben jene Methode übertragen werden, indem der Erfahrung des Aeussern sich eine des Innern beigesellt. Natürlich wird dabei nicht das vertheidigt, was die Mystiker unter innerer Erfahrung verstanden*); dass es zu einem Widerspruche führe, etwas, das sich den wesentlichen Bedingungen und Formen des Erkennens entzieht, wie eine solche innere Erfahrung, nun doch als Quelle einer Erkenntniss und zwar einer alle sonstige Einsicht übersteigenden Erkenntniss geltend zu machen, darüber kann in wissenschaftlichen Kreisen kein Zweifel sein. Wenn demnach innere Erfahrung und Erfahrung des Innern bestimmt geschieden sind, so hat zunächst das Verlangen, die letztere zur Feststellung des Weltbildes mitbestimmend heranzuziehen, seine volle Berechtigung; aber zu einer sehr problematischen Behauptung wird die Sache, wenn die specifische Gestalt, welche der Begriff der Erfahrung in der Erforschung der Aussenwelt erhalten hat, ohne weiteres hierher

*) Den Ausdruck hat also in unserer Sprache namentlich Weigel aufgebracht („innere Erfahrenheit" und „innere Erfahrung"), s. z. B. christl. Gespräch vom wahren Christenthum 2. Cap.

übertragen und gar für Methoden, welche selbst dort nur mit und nach andern Verwendung finden, hier eine ausschliessliche Herrschaft verlangt wird.

Vor allem ist doch wohl, bevor das bei der heute vorherrschenden Strömung anlockende Losungswort der inductiven Psychologie ausgegeben wird, zu fragen, ob denn auch die Bedingungen der Anwendbarkeit der inductiven Methode wenigstens in dem Umfange gegeben sind, wie es bei der Erforschung der Natur der Fall ist; wenn anders die Methode sich nach der Beschaffenheit des Objectes zu richten hat, und nicht dieses einer Tendenz zu Liebe in ihm nicht angemessene Formen gezwängt werden soll. Nun aber ist thatsächlich in diesem Punkte in grosser Unterschied zwischen der innern und äussern Welt unverkennbar. Die Phänomene der erstern ordnen sich nicht unmittelbar zu einer zusammenhängenden, beharrenden und allen Beobachtern gemeinsamen Welt, so dass es, wenn auch eine Wahrnehmung des Innern, so doch keine innere Anschauung gibt, und auch das, was wir erlebt haben, in der fortschreitenden Bewegung des Ganzen steter Umwandlung ausgesetzt ist.*) Die einzelnen Erscheinungen sind überhaupt nicht relativ abgeschlossen gegeben und daher auch nicht losgelöst für sich festzustellen, sondern sie werden immer durch den Zusammenhang und das Gesammtgeschehen beeinflusst, und dabei tritt doch nicht einfach ein Allgemeines aus dem Einzelnen hervor und nimmt es ohne Rest in sich auf, sondern es bewahrt das Einzelne in aller Verbindung eine gewisse Selbstständigkeit. Damit aber stehen wir Problemen gegenüber, denen die inductive Methode durchaus nicht gewachsen ist.

Deshalb wird natürlich nicht bezweifelt, dass die Induction in

*) Mit Recht sagt Herbart 6, 358: Jedes Factum, das man als aus früherer Zeit her durch das Bewusstsein bekannt, oder überhaupt als schon geschehen und vor Augen liegend annimmt, kann in Zweifel gezogen werden, ja es muss bezweifelt werden, wegen der Schwankung aller innern Wahrnehmung und wegen der äussersten Leichtigkeit, in ein solches Factum durch Erschleichung etwas hineinzuschieben.

nerhalb der Psychologie eine erhebliche Bedeutung habe*), aber soviel wie in den Naturwissenschaften vermag sie nur auf dem Grenzgebiet zwischen Natur und Seele zu leisten; sobald das Problem ein specifisch-psychologisches wird, ist die Induction in engere Schranken gebannt. Man möchte z. B. fragen, wie etwa eine Moral oder Religion aus den psychischen Phänomenen in inductiver Weise begründet werden sollte. Etwa durch Zusammenstellung des Gleichartigen und Aufsteigen zu allgemeinen Sätzen? Aber um nur zu entscheiden, was an Material hierher gehört, muss schon ein Urtheil gebildet sein, und um das Gleichartige, was hier doch ein innerlich Gleichartiges sein muss, herauszufinden, muss man sich über Ziele vergewissert haben? Oder soll hier etwa der Durchschnitt das Gesetz geben? Aus allem dem dürfte zur Genüge hervorgehen, auf welch schwankendem Boden eine inductive Psychologie als System stehen würde, und wie verkehrt es wäre, auf einem solchen Boden die ganze Philosophie aufzubauen. Ja wenn das, was der Wahrnehmung und Beobachtung unmittelbar vorliegt, reine Thatsache wäre, während es vielmehr schon durch unsere Auffassung hindurchgegangen und in die Verbindungen und Gestaltungen gebracht ist, worin es uns jetzt entgegentritt. Eine Umbildung des ursprünglich Thatsächlichen beginnt nicht erst der Metaphysiker, der dann freilich nicht genug

*) Gegen eine empirische Psychologie, insofern sie nur eine Vorbereitung zur Philosophie sein will, haben wir nicht nur nichts einzuwenden, sondern verlangen sie unsererseits, aber die Beschreibungen, Classificationen und Analysen, die sie zu geben vermag, bringen noch keine Wissenschaft zu Stande und führen nicht zu einer letzten Scheidung des Thatsächlichen und Hinzugedachten. Und dann mögen wir hier immer der Mahnung Schelling's (III, 282) eingedenk sein: „Dass nur jene warmen Lobpreiser der Empirie, die sie auf Kosten der Wissenschaft erheben, dem Begriff der Empirie treu uns nicht ihre eignen Urtheile und das in die Natur Hineingeschlossene, den Objecten Aufgedrungene für Empirie verkaufen wollten; denn so viele auch davon reden zu können glauben, so gehört doch wohl etwas mehr dazu, als viele sich einbilden, das Geschehene aus der Natur rein heraus zu sehen, und treu so wie es gesehen worden wiederzugeben."

zu tadeln wäre, sondern der denkende Mensch vollzieht sie, wenn auch unbewusst, von Anfang an, und so finden wir in dem Vorliegenden schon Ergebnisse, vielleicht sehr verwickelte Ergebnisse, deren thatsächlicher Gehalt und deren einfache Elemente erst durch philosophische Methoden ermittelt werden können.

Der Gedanke hat ja etwas bestechendes, von dem Seelenleben als dem nächstliegenden und uns zugänglichsten auszugehen und alle weitere Erkenntniss an das hier Gewonnene anzuknüpfen, und in dem Sinne hat er volle Berechtigung, dass in dem denkenden Bewusstsein, nach dem Ausdruck des Cartesius, der archimedische Punkt für die Philosophie zu suchen ist, aber wenn man den specifischen Inhalt des menschlichen Lebens zum Ausgangspunkt nimmt, so steht die Thatsache entgegen, dass gerade das Nächstliegende unserer Erkenntniss die allergrössten Schwierigkeiten bietet. Die ganze Entwicklung des geistigen Lebens zeigt, dass die Bewegung nicht vom Mikrokosmus zum Makrokosmus, sondern von diesem zu jenem fortgehe; die Wahrheiten, welche der denkende Geist erfasste, hat er zuerst immer auf die ganze Welt bezogen und dann erst zum Verständniss seiner selber zu verwenden gesucht. Erst wenn ihm so die Wahrheit als ein weltbeherrschendes gegenüberstand, hat sie Kraft genug gewonnen, auch das Innere zu gestalten, und es hat dann freilich jede grosse Einsicht in das Ganze sich dadurch als wahr und kräftig erwiesen, dass sie uns über uns selbst aufklärte. Daher ist nun einmal, wir mögen es gut oder übel finden, die Psychologie von der Gesammtphilosophie, ja von der Metaphysik abhängig; verfolgen wir etwas eingehender ihre Geschichte, die Bildung der Grundbegriffe, ja selbst die Ausprägung der Terminologie: wir werden alles das von den grossen Gesammtbewegungen abhängig finden, wir werden sehen, dass überall selbst das, was man als Thatsache zu erkennen glaubte, bedingt war von Standpunkt und Zusammenhang der Beobachtung. Denn hier drängen sich die Erscheinungen nicht von Anfang an der Betrachtung auf, sondern sie harren des Beobachters und treten erst ins Gesichtfeld, nachdem die Aufmerksamkeit auf den Punkt gerichtet ist. Was

dann einmal entdeckt ist, scheint selbstverständlich, während doch der Umstand das Gegentheil bezeugt, dass vieles, was jetzt jeder unmittelbar und augenscheinlich zu sehen glaubt, im Gange der wissenschaftlichen Arbeit erst spät zum Bewusstsein gekommen und noch später zur deutlichen Ausprägung gelangt ist. Sehen wir genau zu, so stellen sich unsere Vorstellungen von der Seele im Grunde als Theorien und Hypothesen heraus (wie ja auch der Begriff der Seele selber empirisch angesehen eine Hypothese ist), abhängig von der allgemeinen Beschaffenheit unseres Denkens, abhängig aber auch von den geschichtlichen Gestaltungen; und unter dem Einfluss solcher Theorien steht nun unsere Beobachtung. Es kann daher nicht genügen, um zu dem Thatsächlichen durchzudringen, einfach die Metaphysik der Philosophie bei Seite zu lassen, da wir uns damit nur unter den Einfluss einer uncontrolirten Metaphysik stellen würden.

Und damit sind wir bei dem entscheidenden Punkt der ganzen Erörterung angelangt. Das Denken hat entschieden nicht das mindeste Recht, über den Standpunkt des gewöhnlichen Empirismus hinauszugehen und von sich aus an dem Gegebenen eine Umwandlung vorzunehmen, wenn das, was uns vorliegt, etwas rein thatsächliches ist; es hat aber nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, dies zu thun, wenn wir in demselben schon eine bestimmte Auffassung von der Welt anzuerkennen haben, die erst durch die Denkarbeit auf den thatsächlichen Bestand zurückgeführt wird. Das Denken will sich also nicht zu seinem Belieben eine Phantasiewelt neben der wirklichen schaffen, sondern durch seine Thätigkeit den anfänglichen Fehler verbessern und das Vorgefundene gewissermassen in integrum restituiren.

Mag man als Inhalt dieser Thätigkeit nun mit Leibnitz die Ueberführung der confusen Erkenntniss in eine distincte, oder mit Kant die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Factoren und die systematische Verbindung der reinen Elemente, mag man mit den Idealisten sie als Umwandlung des Ruhenden und Zerstreuten in einen Gesammtprocess oder mit Herbart als Entfernung der Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen fassen,

oder mag man noch andere Wege einschlagen; gemeinsam ist die Ueberzeugung, dass es ein Irrthum sei „einen Begriff schon darum, weil er gegeben ist, für gesund zu halten“ (s. Herbart III, 82), dass aus zwingenden Gründen das Gegebene nicht so beibehalten werden könne wie es gegeben ist, und dass es daher ein principieller Fehler sei, nicht zur metaphysischen Umarbeitung fortzugehen.*) Indem der Empirismus einfach mit dem Gegebenen abschliesst, spricht er eine These aus, die darum nicht weniger positiv ist, weil sie in dem Verbot, über die Erfahrung hinauszugehen, zunächst die Negation hervorkehrt, und die nicht weniger einen metaphysischen Charakter hat, weil sie das letzte Sein oder doch das letzte uns zugängliche Sein mit der Erscheinung zusammenfallen lässt.**) Darin aber liegt die Stärke dieser These, dass sie unmittelbar einzuleuchten scheint, und dass die Macht dieses Eindruckes sich dann gegenüber dem Denken behauptet. Offenbar ist der Geist zuerst wie eine leere Tafel, nach und nach erst sehen wir Einsichten sich bilden, nach und nach sich das Einzelne zusammenhängend ordnen, auch die Formen, welche der Kantischen Philosophie etwas festes und mit einander gegebenes waren, sind in einzelne Elemente aufgelöst und in die Entwicklung hineingezogen; überall aber zeigt sich diese Entwicklung als von aussen angeregt und bestimmt, und woher anders als von aussen sollte überhaupt der Inhalt kommen, wenn nicht die übelberufenen angebornen Ideen eine Zuflucht bilden sollen? Darnach ist nur soviel im Geist, als er früher oder später von aussen aufgenommen hat, nur soviel Wahrheit hat die Erkenntniss, als sie die draussenliegenden Thatsachen spiegelt, allein durch die Beziehung auf dieselben wird sie verificirt. Da wir aber dieses Aufnehmen von

*) Am nachdrücklichsten hat dies Herbart geltend gemacht. Er findet (VI, 314) den Ursprung der falschen Metaphysik darin, „dass man die Grundbegriffe der Erfahrung gerade so lässt, und für gut annimmt, wie sie der psychologische Mechanismus zuerst zu Tage fördert. Er besteht in der Unterlassungssünde, dass man zur wahren Metaphysik nicht fortschreitet.“

**) Man könnte hier an das Wort Plato's denken: *τοσούτῳ μᾶλλόν εἰσιν, οἷοι οὐκ οἴονται, ὅτι οὐχὶ οἴονται* (Theaet. 176 D).

aussen Erfahrung nennen, so ist das Gesammtergebniss, dass alles Erkennen aus der Erfahrung stammt, und dass es ebenso thöricht wie vergeblich ist, darüber mittelst Speculation hinausgehen zu wollen.

Das ganze Räsonnement scheint einfach, ja allzu einfach, denn es könnte wohl einer sich darüber Bedenken machen, wie es denn möglich war, dass Männer, wie z. B. Leibnitz und Kant, eine so einleuchtende Sachlage verkannten; und einmal in solche Bedenken hineingekommen, könnte er sich dann leicht weiter zu fragen veranlasst fühlen, ob nicht mehr als die Verkennung greifbarer Thatsachen die verschiedene Deutung und Werthschätzung eben dieser Thatsachen Grund des Streites gewesen sei. Und so verhält sich die Sache in Wirklichkeit. Dass die Dinge sich äusserlich so darstellen, wie der Empirismus behauptet, geben auch die andern (wenn auch freilich mit einzelnen Verwahrungen) zu, aber dass dieses äusserlich Geschehende mit dem wesentlichen Geschehen einfach zusammenfalle, das scheint ihnen nicht von vorn herein ausgemacht. Sie läugnen nicht, dass der Geist anfänglich, von aussen betrachtet, als leere Tafel*) erscheint, aber sie nehmen daran Anstoss, ein Wesen ohne irgend welche Thätigkeit zu setzen, und meinen auch, dass gar kein Wirken von aussen hineinkommen könnte, wenn es nicht durch ein inneres aufgenommen würde; dass der Geist im Verhältniss zu den Dingen nur leidend aufzunehmen scheint, entgeht ihnen nicht, aber genauer betrachtet dünkt ihnen der Begriff eines reinen Leidens, indem er Wirkung ohne Gegenwirkung voraussetzt, unerträglich, und so sind sie darauf bedacht, durch tieferes Eingehen auf die Sache und schärfere Analyse der Processe auch ein Thun des Geistes in seinem Zusammensein mit den Dingen zu er-

*) Von Seite speculativer Philosophen ist oft darauf aufmerksam gemacht, dass hier die Vorstellung den Geist im Grunde als etwas körperliches fasse, so z. B. von Nikolaus Taurellus; auch Leibnitz meint in weiterer Fassung der Frage 223a: l'âme a-t-elle des fenêtres, rassemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible, que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond.

weisen*); die Gestaltung des schliesslich vorliegenden Gesammtinhaltes von einfachen Elementen her erkennen sie bereitwillig an, können aber nicht auf die Frage verzichten, ob diese Gestaltung lediglich von aussen bedingt werde und die Verknüpfung des Mannigfaltigen nicht auch auf innere Gesetze hinweise; die Erfahrung sind sie bereit so hoch wie möglich zu schätzen, aber es wird ihnen Problem zu erörtern, was sie schon voraussetze, und zu fragen, ob sie selbst nicht schon zusammengesetzt und daher in verschiedene Factoren zu zerlegen sei.

Aus allem dem entsteht ein ganz anderes Problem als dasjenige war, von dem der Empirismus ursprünglich ausging; nicht darum handelt es sich, wie das Erkennen psychologisch betrachtet entstehe, und ob es von der Erfahrung anhebe und an die Erfahrung geknüpft sei, sondern darum, woher das in der Erfahrung Erkannte ursprünglich stamme, und wie sich darnach die Ansicht vom letzthin Thatsächlichen zu gestalten habe. Der Streit bewegt sich also nicht um eine Feststellung des phänomenal Geschehenden, sondern darum, wie das Geschehen selber endgültig zu beurtheilen, und wie auf Grund eines solchen Urtheils das schliessliche Wirken und Sein zu fassen sei. Es ist daher durchaus verkehrt, wenn der Empiriker seine Gegner sich gegen jenes erste Faktische wenden und sie etwas bekämpfen lässt, was experimentell erhärtet werden kann.**) Auch hier hat Kant die Sache auf den richtigen Ausdruck gebracht (s. VIII, 536), wenn er die Frage, ob alle Erkenntniss von der Erfahrung anhebe, als quaestio facti sorgfältig von der quaestio juris unterschied, ob sie auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnissgrunde, abzuleiten sei. — Wir lieben es nun heute auch bei diesem

*) Die Empiriker sprechen immer davon, dass die Dinge gegeben seien, aber es muss doch auch etwas sein, dem sie gegeben sind. Oder es heisst, dass es sich so und so in der Welt findet, aber wer und was ist denn der Findende?

**) Der Gegensatz zwischen Locke und Leibnitz ist nicht so unversöhnlich wie er gewöhnlich gilt. Der eine kann zuerst, der andere zuletzt Recht haben.

Probleme nicht, Rechts- und Thatfrage schroff auseinanderzureissen, aber daraus folgt denn doch noch nicht, dass sie einfach vermengt werden sollen. Jedenfalls nimmt durch das Aufwerfen der Rechtsfrage die Forschung einen andern Inhalt und einen andern Charakter an. Ueber das Einzelne kann nun nicht mehr unmittelbar entschieden werden, sondern es muss sich im Zusammenhange rechtfertigen, Art und Grund des Zusammenhanges aber müssen selbst in systematischer Betrachtung erörtert werden.

Zunächst ändert sich gegenüber der psychologischen Untersuchung, die sich mit dem empirischen Entstehen der Erkenntniss befasst, in der transscendentalen, welche den Ursprung, und der metaphysischen, welche die letzte Bedeutung desselben ergründen möchte, der Ausgangspunkt der Forschung. Dort musste, bei dem empirischen Fortschreiten der Bildung von Aussen nach Innen, von der Welt als einem Objectiven ausgegangen werden, hier, wo es sich um den letzten Ursprung handelt, ist der Geist das Erste. Dort musste man ferner einfach beobachtend schildern, was in dem Process vorgeht und bei dem Vorliegenden sich befriedigen; hier, wo es gilt, Geist und Welt auseinanderzusetzen und zu den letzten uns erreichbaren Thatsachen vorzudringen, darf jenes nur als Erscheinung gelten und muss geprüft und umgestaltet sein, um anerkannt zu werden. Eine solche Bestimmung der Aufgabe und die damit verknüpfte Umwandlung der beschreibend aggregirenden Forschung in eine analytisch-systematische muss aber alle einzelnen Begriffe wesentlich ändern.

Der Empiriker pflegt sich auf Thatsachen zu berufen; d. h. auf „Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität — bewiesen werden kann“ (s. Kant V, 482), aber was wird denn überhaupt von diesem Begriff umfasst? Nur das einzelne Geschehen in der Aussenwelt? Oder gibt es auch allgemeine Thatsachen, gibt es auch innere Thatsachen? Und ist Kant für einen phantastischen Schwärmer zu erachten, wenn er auch eine Vernunftidee, nämlich die Idee der Freiheit, als Thatsache angesehen wissen wollte?*)

*) S. Kant V, 483.

Dann aber, und das ist hier das Wichtigste, sind die Erscheinungen, wie sie unmittelbar dem Bewusstsein vorliegen, schon reine Thatsachen? Wie jeder Forscher in seinem Gebiet nach seiner Art, so wird der Philosoph in der letzthin zusammenfassenden und abschliessenden Untersuchung das behaupten, dass erst durch die Arbeit des Denkens aus den Erscheinungen die Thatsachen zu ermitteln sind*), dass diese Aufgabe nur in der Würdigung des Ganzen mit Erfolg behandelt werden kann, und dass die einzelnen Data nur durch den Zusammenhang ihre feste Bedeutung gewinnen.**)

Aehnlich aber wie der Begriff der Thatsache gestaltet sich auch der der Verification um. Gewöhnlich wird dabei an eine Vergleichung des Vorstellungsinhaltes mit dem draussen liegenden Object gedacht, aber diese Bestimmung genügt schon den einzelnen Wissenschaften nicht. In der Mathematik z. B. wird man nur durch die Consequenz des Denkprocesses selber, der das Problematische auf unmittelbare Einsichten zurückführt, sich über Wahrheit oder Unwahrheit vergewissern können.***) In der Philosophie aber, wo nicht nur die Gesammtheit der Aussenwelt als solcher, sondern das Wissen überhaupt in Frage gestellt werden kann, werden sich ganz neue Probleme eröffnen, die nur von

*) Mit Recht sagt Schelling (10, 228), dass in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist.

**) Der Ausdruck Thatsache ist abgesehen von anderem insofern ein unglücklicher, als er etwas als festbegründet und für sich abgeschlossen erscheinen lässt, das noch der Probe zu unterwerfen ist. Das Wort findet sich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (so z. B. in Lessing's Streitschriften gegen Götze, bei Herder u. a.); noch Adelung wollte es verbannen als „unschicklich und wider die Analogie zusammengesetzt" und „der Missdeutung unterworfen." Fichte drang der Thatsache gegenüber auf den Begriff der Thathandlung.

***) Der erste Philosoph, der sich eingehender mit dem Problem der Verification in der Gesammtwissenschaft beschäftigt zu haben scheint, Roger Baco, hat die Mathematik als Mittel der Verification der übrigen Erkenntniss und im besondern der Naturwissenschaft hingestellt, s. specula mathematica dist. I.

einer systematischen Forschung aufgenommen und so weit geführt werden können als uns überhaupt möglich ist. Die Meinung, hier durch isolirte Data principielle Fragen lösen zu können, wird entschieden zurückzuweisen sein.

Und nun endlich der Begriff der Erfahrung selber, aus der alle Erkenntniss vermeintlich stammt. Soll das heissen, dass wir alles, was wir wissen, aus der im Verhältniss zur Welt sich gestaltenden und wirkenden Thätigkeit des Denkens gewinnen, so wird niemand etwas einzuwenden haben; versteht man darunter, dass die Thätigkeit immer an die entgegenstehenden Objecte gebunden sei, so wird die Behauptung schon problematischer, und nicht nur ein Blick z. B. auf die Ethik*), sondern auch auf die reine Mathematik könnte daran Zweifel erregen; soll aber gar behauptet werden, dass in dem Zusammensein der Geist alles von aussen ohne gestaltende Thätigkeit seinerseits letzthin erhalte, so haben wir nicht mehr eine Darstellung erscheinungsmässiger Vorgänge, sondern eine specifisch dogmatische These über ihren Gehalt**), eine These, deren gewöhnliche Beweisführung an einer steten petitio principii leidet. Denn dabei pflegt die Aussenwelt als eine gegebene und an den Geist fertig herantretende angesehen zu werden; dieses aber, was dem unphilosophischen Bewusstsein als selbstverständlich erscheinen mag, steht ja eben in Frage,

*) S. Kant III, 260: In Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit, in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

**) Dabei ist auch der Sprachgebrauch, der Erfahrung und Vernunft einander gegenüberstellt, und das, was nur durch die wissenschaftliche Thätigkeit Bedeutung für die Erkenntniss gewinnt, als ein ihr gegenüber fertig und fest gegebenes ansieht, irreleitend; mit Recht bemerkt in Bezug darauf Boyle (the Christian virtuoso gegen Schluss): When me say, experience corrects reason, 'tis an improper way of speaking; since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before.

denn es handelt sich gerade darum, ob wir in dem Aufnehmen oft nicht etwas nur wieder erhalten, was wir selbst in die Welt hineingelegt haben, und ob nicht der Empiriker etwas vergisst, was doch auch mit zur Erfahrung gehört: den Beobachter.

Ebenso mehrdeutig ist es, wenn verlangt wird, dass wir nicht über die Erfahrung hinausgehen sollen. Ist der Sinn, dass die Erscheinungen, so wie sie uns gegeben sind, unverändert zu lassen sind, so ist damit nicht nur die Philosophie, sondern jegliche Wissenschaft zerstört, denn ein jedes Wissen muss, indem es Gesetze und causale Verbindungen zu ermitteln und das Zusammengesetzte der Erscheinung aufzulösen, das Zerstreute zu verbinden sucht, über das unmittelbar Vorliegende hinausgehen und es umgestalten. Die constructiven Philosophen hatten vollkommen Recht, wenn sie, diese Bedeutung von Erfahrung voraussetzend, den Begriff der Erfahrungswissenschaft angriffen*) und geradezu einen Widerspruch darin sahen, die Erfahrung selbst, deren Wesen eben darin bestehe, nie auf ein Princip zu führen, zum Princip und zwar zum obersten in der Philosophie zu machen, s. Schelling, VI, 78; nur darin gingen sie fehl, dass sie einen solchen Begriff von Erfahrung irgend einem wissenschaftlichen Kopfe zutrauten. Natürlich soll es die wissenschaftliche Erfahrung sein, zu der man sich bekennt, aber nun entsteht die Frage, ob dieselbe nach dem eben Bemerkten nicht schon eine selbstständige Thätigkeit des Geistes voraussetze, und der Vorkämpfer einer solchen Erfahrung sich in eine Bewegung einlasse, die consequent verfolgt nothwendig auch der Philosophie eine eigne Aufgabe über der Erfahrung zuerkennen muss. Es geräth der Empiriker in das Dilemma, entweder bei festgehaltener Leugnung der Thätigkeit des Geistes sich auf die gemeine Erfahrung zurückgewiesen zu sehen, oder das in der Philosophie in Abrede zu stellen, wofür er in den einzelnen Wissenschaften eintritt, und die Folge davon

*) So nennt Schelling III, 282 den Begriff einer Erfahrungswissenschaft einen „Zwitterbegriff, bei dem sich nichts Zusammenhängendes, oder der sich vielmehr überhaupt nicht denken lässt. Was reine Empirie ist, ist nicht Wissenschaft, und umgekehrt, was Wissenschaft ist, ist nicht Empirie.“

ist ein stetes Schwanken in dem Begriff der Erfahrung selber. Ist aber einmal nur das Recht zugestanden, die Form des Gegebenen umzugestalten, so ist der Frage nicht auszuweichen, ob nicht eine solche Umgestaltung (ganz abgesehen von der Relativität der Begriffe Form und Inhalt) auch materiell weiterführe, und sich also die Denkthätigkeit in gesetzmässigem Fortschreiten problematisch wie assertorisch über jene Grundlage erhebe.

Immer aber bleibt das hier für uns die Hauptsache, dass Aufgaben und Ansprüche der Philosophie nur den Höhepunkt der gesammten wissenschaftlichen Arbeit ausmachen, so dass sie nicht als etwas ganz abenteuerliches abgewiesen werden dürfen. Das gilt aber vor allem in der neuern Wissenschaft, die eine weit freiere Stellung gegenüber dem unmittelbar Vorliegenden einnimmt und mittelst ihrer Analyse das ganze naive Weltbild umgeschaffen hat. Wenn nun die einzelnen Disciplinen die Frage weder allgemein stellen noch sie bis auf den letzten Grund verfolgen, dieses eben aber die Philosophie unternimmt, so ergreift sie damit ein nothwendiges und durchgehendes Problem der Erkenntniss und rechtfertigt erst die gesammte wissenschaftliche Arbeit.*) Sie selbst aber gewinnt dadurch erst eine klare und bestimmte Aufgabe, systematische Ordnung und eigne Methode; nun erst treten die Fragen durch die philosophische Behandlung in eine wirklich neue Sphäre ein; die Grundbegriffe gestalten sich um; Erfahrung des Aeussern und des Innern, die sonst auseinanderfallen, können nun zu einem Ganzen verbunden werden. Es hört die Philosophie auf, ein Anhängsel anderer Wissenschaften, eine blosse Krönung des Gebäudes oder gar ein Tummelplatz der Einfälle des gemeinen Verstandes zu sein, sie wird vielmehr die Wissenschaft der Wissenschaften, die recht eigentlich die Seele aller erkennenden Thätigkeit bildet und ihr eine innere Einheit giebt.

Vom Standpunkt des Empirismus aus aber kann folgerichtig

*) Auch die specielle Art, wie in einer Zeitepoche jenes philosophische Problem behandelt wird, steht in enger Verbindung mit der Eigenthümlichkeit der jeweiligen wissenschaftlichen Arbeit.

eine solche selbstständige Aufgabe der Philosophie und damit eine Philosophie als eigenartige Wissenschaft nicht aufrecht erhalten werden. Denn zum Begriff der Wissenschaft gehört doch wohl eine systematische Verbindung von Erkenntnissen unter Principien, sowie eine specifische Methode. Der Empiriker aber muss entweder der Philosophie eine blosse Zusammenstellung der Ergebnisse der andern Wissenschaften zuertheilen, oder sie auf Beobachtung der psychischen Vorgänge, als auf ein specifisches Gebiet, einschränken; im erstern Fall hätte man gar keine Wissenschaft, im zweiten wenigstens keine Centralwissenschaft der Principien. Auf eine eigne Methode für die Philosophie scheint aber der heutige Empirismus nicht einmal Anspruch zu erheben, da er sich einfach zu den Methoden bekennt, welche man als den Naturwissenschaften eigenthümlich anzusehen pflegt. Offner aber als mit einem solchen Verzicht kann man den Verzicht auf die Philosophie als eine selbstständige Wissenschaft nicht wohl aussprechen.

Dem entsprechend ist denn auch der moderne Empirismus, seinen bisherigen positiven*) Ergebnissen nach betrachtet, wenig über eine neue Formulirung und hypothetische Erweiterung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse hinausgekommen. Sobald er sich weiter von dem Boden der Naturwissenschaften entfernt, sieht er sich auf den gemeinen Menschenverstand angewiesen, und so könnte man wohl, ohne unbillig zu sein, sagen, dass, wenn auch der Empirismus sowohl Wissenschaft als Philosophie enthalte, beides nicht zusammenfällt: was hier Wissenschaft ist, ist nicht Philosophie, und was Philosophie, ist nicht Wissenschaft.

Dem entsprechend hat der Einfluss des Empirismus in der geistigen Bewegung der Gegenwart weniger in den specifisch philosophischen Leistungen seinen Grund als in Strömungen allgemeiner Art. Es wirkt vor allem eine Abneigung gegen alle speculative und systematische Philosophie, die, zunächst gegen

*) Im Allgemeinen freilich ist die Negation weit überwiegend und die Empiriker können den constructiven Philosophen für ihre Verirrungen gar nicht dankbar genug sein.

Hegel und die constructiven Denker gewandt, dann weit über diesen Anlass hinausgeht. Weniger klare Einsicht als dunkles Gefühl liegt solcher Regung zu Grunde, es ist die Antipathie gegen ein abstractes und bloss formales Wissen, gegen das gewaltsame Construiren aus angeblich reinen, in Wahrheit oft leeren Begriffen, gegen die ganze Entfremdung der Philosophie von der Positivität des Gegebenen. Dieser Vorwurf mag vornehmlich Hegel im Auge haben, er trifft im Wesen die ganze systematische Philosophie der Neuzeit, mit Ausnahme Kant's. Durchgehend und zunehmend ist hier alles Sein auf Operationen des Verstandes zurückgeführt und mehr und mehr aller positive Inhalt der Welt dahin aufgelöst. Dagegen ist nun der Rückschlag eingetreten, der Durst nach einer realen und concreten Weltbegreifung ist mächtig geworden, und da er in der Philosophie nicht Befriedigung findet, hat er sich gegen sie gewandt und begünstigt alles das, was der unmittelbaren Erscheinung naheliegt. — Die zu Grunde liegende Tendenz halten wir für vollberechtigt und freuen uns ihrer von ganzem Herzen, aber soll sie Bedeutung und Bestand gewinnen, so muss sie sich einen Platz innerhalb der Philosophie erkämpfen und nicht in allen Vorurtheilen der gemeinen Auffassung stehen bleiben. So wie jetzt die Dinge liegen, mischt sich alles mögliche zusammen, alles was sich idealistischen Bestrebungen überhaupt abneigt, verbindet sich, um nicht diese oder jene Philosophie, sondern alle systematische Philosophie zu bekämpfen. Gegen solche Angriffe die Philosophie vertheidigen hiesse dieselbe herabsetzen; nicht darauf kommt es schliesslich an, wie die Zeit über die Philosophie, sondern wie die Philosophie über die Zeit urtheilt; nur an einem Punkte möchten wir gegen ein Missverständniss kämpfen, das auch forschende Kreise ergriffen hat: gegen das Missverständniss der metaphysischen Aufgabe. Der Ausdruck Metaphysik ist zu einem jener Schlagworte geworden, die ruhiges Nachdenken nicht aufkommen lassen. Alles, was es an Abstrusem, Willkürlichem, Leerem geben kann, wird auf einen solchen Begriff gehäuft, und die Wirkung ist damit gesichert. Nun ist allerdings der Terminus Metaphysik ein sehr unglück-

licher, indem dadurch leicht die Vorstellung erwacht, als handle es sich um ein jenseits und ausserhalb aller Erfahrung liegendes Wissen. Aber schon ein Blick in die Geschichte zeigt, wie wenig berechtigt es ist, dafür nur einen einzigen hervorragenden Denker, geschweige denn die gesammte Philosophie, verantwortlich zu machen. Einem Missverständniss entsprungen, dann von neuplatonischer Seite auf das Transcendente übertragen*), ist der Ausdruck in dem Sinne von Ontologie ein Lieblingswort der Scholastik geworden und auch in der neuern Philosophie eben da, wo der scholastische Geist sich am längsten erhielt, in der wolffischen Schule, mit Vorliebe verwandt. Von hier aus hat, und zwar nicht ohne Entstellung, Kant sich den Begriff der Metaphysik gebildet, den er bekämpft. Wenn nun aber nie ein hervorragender Denker eine Freude an dem Ausdruck gehabt hat, so könnte man darin wohl ein Anzeichen erblicken, dass eine tiefere Aufgabe der Philosophie durch die Angriffe auf die „Metaphysik" nicht getroffen wird. Worauf alle systematischen Denker und solche voran,

*) Der Ausdruck ging bekanntlich zunächst aus der Stellung der Schriften des Aristoteles hervor; wie schon Gassendi vermuthete, ist wohl Andronikus Rhodius, der Ordner der aristotelischen Schriften, als sein Urheber anzusehen. Dann aber bürgerte sich das Wort rasch zur Bezeichnung der Disciplin überhaupt ein (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία*), die endlich durch den Neuplatoniker Herennius als Wissenschaft von dem über der Natur Liegenden verstanden wurde (s. Brandis, Abh. der Berl. Akad. 1831, p. 80: *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν*). Die Singularform metaphysica ist wohl erst im 13. Jahrhundert bei den Häuptern der Scholastik nachzuweisen. Uebrigens bedeutet Metaphysik im Mittelalter keineswegs eine Wissenschaft vom Jenseitigen, und selbst für Wolff trifft die kantische Ansicht von der Metaphysik nicht zu; s. Kant VIII, 576: „Der alte Name dieser Wissenschaft *μετα τα φυσικα* gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniss, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann." Die alte Metaphysik ist vielmehr im Anschluss an die aristot. Metaphysik die Lehre von den allgemeinen Bestimmungen des Seienden, weswegen von Clauberg dafür der Name Ontosophie oder Ontologie vorgeschlagen wurde, s. proleg. zur metaphysica de ente quae rectius ontosophia.

welche den schulmässigen Begriff der Metaphysik bekämpften, Werth gelegt haben, das ist eine selbstständige Principienlehre der Philosophie. Aus dem Ausdruck der Metaphysik kann man höchstens folgern, dass diese nothwendige Aufgabe sich in gewissen Köpfen falsch darstelle, nicht aber, dass sie an sich eine verfehlte sei. Ebenso gut, wie man dem systematischen Philosophen vorwirft, dass er das, was über der Welt liege, erforschen wolle, könnte man sagen, dass er das untersuche, was vor der speciellen Erkenntniss liegt, die allgemeinen Bedingungen der Erkenntniss, richtiger aber ist es, hier alle Bestimmungen äusserer Art bei Seite zu lassen und die Aufgabe nach dem Wesentlichen und Begrifflichen zu bemessen.

Der systematische Philosoph will in keiner Weise die Erfahrung missachten, nur kann er die Sätze „nicht ohne Erfahrung" und „alles allein aus Erfahrung" nicht einander gleichstellen. An ihrer Stelle wird ihm die Erfahrung in gleichem Umfange werthvoll sein, wie dem Empiriker, nur glaubt er auf eine weitere Frage nicht verzichten zu dürfen. Auch fällt es ihm nicht ein, durch die Sätze, zu welchen er gelangt, das in der Erfahrung Gegebene verdrängen zu wollen; es bleibt vielmehr an seinem Platze unangefochten, nur kann es ihm nicht als das letzte gelten, wohin das Denken zu gelangen vermag. Aber hier hat die Philosophie unter der Unsitte zu leiden, dass die Ergebnisse der Forschung, statt im Zusammenhang des Ganzen Würdigung zu finden, unmittelbar auf die einzelnen Phänomene bezogen werden; der philosophische Begriff scheint nun das evident Vorliegende verdrängen zu wollen, und da natürlich dem gemeinen Verstande nichts thatsächlicher zu sein dünkt, als was der Mensch sehen und greifen kann, so erscheint der Philosoph als Utopist und Wolkenkuckucksheimer, und jeder Gelegenheitsdenker glaubt die grössten Forscher aller Zeiten spielend widerlegen zu können. Aus einer solchen Beziehung der Ergebnisse philosophischen Forschens auf die unmittelbare Erscheinung, sowohl auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet, geht vor allem die Ueberhebung des gemeinen Verstandes über die Philosophie hervor, die nicht selten den Spott der Denker

erregt hat. „Von jeher", meint Schelling (s. Werke II, 19), „haben die alltäglichsten Menschen die grössten Philosophen widerlegt; mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, dass so grossen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und dass so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, dass sie vielleicht alles das auch gewusst haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, dass selbst Leibnitz, wenn er von den Todten auf erstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinoza's Grabhügel Triumphlieder angestimmt?"

Alle solche Uebergriffe des gemeinen Verstandes treffen die Systeme in dem Masse mehr als sie für die philosophische Forschung eine selbstständige Aufgabe heischen; je näher sie dem gewöhnlichen Weltbilde bleiben, desto eher dürfen sie auf Verzeihung seitens jenes Verstandes rechnen. Dem Empirismus pflegt derselbe selbst ein gewisses Wohlwollen zuzuwenden, das freilich seine wissenschaftlichen Vertreter nicht verschuldet haben. Für die philosophische Behandlung der vorliegenden Frage hat diese ganze Parteinahme der Menge gar keinen Werth. Das transscendentale und metaphysische Problem ist ein so überaus schwieriges und setzt so viel wissenschaftliche und philosophische Arbeit voraus, liegt dazu auch der naiven Weltanschauung so fern, dass die Meinungen der Leute hier für den Philosophen genau die Bedeutung haben wie für den Astronomen die vulgären Vorstellungen von den Himmelskörpern und ihren Bewegungen.

Aber die Verwirrung ist heut zu Tage über den Kreis der Halbdenkenden hinaus auch in den der wissenschaftlich Forschenden gedrungen; aus den Argumenten, die hier selbst von Männern, die in den Einzelwissenschaften eine hervorragende Stellung einnehmen, für den Empirismus geltend gemacht werden, geht klar hervor, dass das philosophische Problem nicht in seiner Eigenthümlichkeit verstanden wird. So wird z. B. daraus, dass in dem

psychologisch-physiologischen Problem der Gestaltung unserer Raumvorstellungen die Wagschale sich zu Gunsten der empirischen Erklärung gegenüber der nativistischen hinzuneigen scheint, ein Argument für den philosophischen Empirismus geschmiedet. Aber beide Fragen sind ja grundverschieden, das eine Mal handelt es sich um das psychische Entstehen und zum Bewusstseinkommen, das andere um den letzten Ursprung; man kann jenes psychologische Problem durchaus im Sinne des Empirismus beantworten, ohne im transscendentalen Sinne ein philosophischer Empiriker zu sein. Die Gleichstellung beider Fragen zeigt ein starkes Missverständniss kantischer Philosophie, gegen welches sich Kant wiederholt ausdrücklich verwahrt hat. Gerade er, der auf die Ursprünglichkeit der Erkenntnissformen den grössten Werth legte, hat die Frage, ob diese Formen als fertig und angeboren gegeben oder als erst im Leben sich entwickelnd anzusehen seien, von jenem Problem bestimmt geschieden und seine Sympathie für die später sogenannte empirische Erklärung unzweideutig ausgesprochen.*)

Ferner sind mannigfach die neueren Untersuchungen über die Principien der Geometrie, aus denen sich ergibt, dass unsere Raumanschauung eine bestimmte unter andern möglichen ist, so verstanden, als seien durch die Erkenntniss dieser Positivität die kantischen Lehren widerlegt und die Frage zu Gunsten des Empirismus entschieden, indem ja nur durch die Erfahrung jene Beschaffenheit der Raumanschauung ermittelt sei. Aber für den Philosophen liegt ja die Frage gar nicht darin, woher wir uns die Einsichten zum Bewusstsein bringen, sondern darin, woher sie ursprünglich stammen, und es ist etwas ganz anderes, etwas von dem Denken aus zu construiren, als es, nachdem es erkannt, aus geistiger Thätigkeit hervorgegangen zu begreifen. Dabei brauchen die Richtungen, welche die Ursprünglichkeit der Erkenntnissformen vertheidigen, dieselben nicht im mindesten aus reinen Begriffen abzuleiten, sondern sie können eine specifische Beschaffenheit,

*) Bei der Behandlung der Begriffe a priori und angeboren werden bestimmte Stellen dafür zur Anführung kommen.

die wir erst in der Erfahrung erkennen, ohne jedes Bedenken zugestehen. Doch ich habe den Ausdrück zu verbessern, von Zugeständniss kann keine Rede sein, weil gerade von der systematischen Richtung aus jene Positivität zuerst behauptet wurde. Für Leibnitz war es ein besonders anziehender und in seinem System hochwichtiger Gedanke, das Wirkliche durchgehend als eine von verschiedenen Möglichkeiten zu fassen, bei Kant aber bildete die Ueberzeugung geradezu eins der treibenden Motive seines transscendentalen Idealismus, dass die bestimmte Beschaffenheit der Raumanschauung, darunter die drei Dimensionen, nicht aus einem allgemeinen Begriff des Raumes gefolgert werden könnte.*) Er würde daher eben die Forschungen mit besonderer Freude begrüsst haben, durch die jetzt manche ihn glauben widerlegen zu können.**) Und überhaupt liegt nicht darin, dass der Geist die eigenthümlichen Formen der Anschauung als ein specifisches erkennt, zugleich eine Erhebung über die Schranken? Ist es nicht einer der grössten Triumphe des Denkens, eine Geometrie ausbilden zu können, die von den specifischen Bedingungen unserer Anschauung unabhängig ist? — Bei den Empirikern bewegt sich hier durchgehend die Beweisführung im Cirkel, denn man beruft sich einfach auf den erscheinungsmässigen Vorgang; aber diesen zu prüfen und zu schätzen ist eben Problem, und das Ergebniss dieser Prüfung könnte sehr wohl eine Umkehrung der ersten Erscheinung sein. Vielleicht mit einigem Recht meint Leibnitz (s. 591 b): „Il leur paraît d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu' impulsion d'autrui; et que tout ce que nous

*) S. II, 410: non dari in spatio plures, quam tres dimensiones, inter duo puncta non esse nisi rectam unicam; e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum circumscribere etc., non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, cerni potest.

**) Wie man übrigens sich auch zu diesem Problem stellen mag, die Frage nach dem Ursprung mathematischer Erkenntniss überhaupt ist damit nicht entschieden. Wir wären begierig, z. B. den Begriff des reinen Quantums aus der Erfahrung nachgewiesen zu sehen, wenn man sich nicht mit leeren Redensarten, wie z. B. der Abstraction aus dem Gegebenen, begnügen will. Denn wie ist eine solche „Abstraction" möglich?

concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de notre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une méditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de votre propre fonds, avec une pleine spontanéité.“ — Jedenfalls aber kann alles, was die wissenschaftliche Arbeit an Ergebnissen erringen, was sie namentlich in Bezug auf die Entwicklung und die Positivität des Inhaltes geistigen Lebens herausstellen mag, ganz und gar von einer systematischen Philosophie anerkannt und hochgeschätzt werden, ja es kann nach unserer Ueberzeugung erst in einer solchen seine volle principielle Verwerthung finden.

Die eben schon hinreichende Verwirrung der Begriffe wird nun durch die Art, wie man in gewissen Kreisen die Gegner des Empirismus darzustellen beliebt, noch gesteigert. Es hat nach manchen Auslassungen den Anschein, als wenn jeder Anhänger einer systematischen Philosophie nichts anderes als Freund eines begrifflich construirenden Systems in der Art Hegel's sein könnte, wobei wieder das Bild einer solchen Philosophie in arger Weise entstellt wird. Aber wie man immer über Hegel urtheilen mag, mit welchem Rechte werden wir andern für seine Gedanken verantwortlich gemacht? Soll auch in der Philosophie eine solche Imputationslehre gelten, dass alle für etwaige Sünden eines büssen müssen? Oder sollen gar wir Nichtempiriker uns alle ins Mittelalter zurückversetzen lassen und der Gunst, von der geistigen Bewegung der Neuzeit auch etwas zu lernen, durch einen Machtspruch der Empiriker beraubt werden? Ferner muss abgesehen von allen historischen Zusammenhängen dagegen Verwahrung eingelegt werden, dass jeder, der eine selbstständige Bedeutung der Philosophie als systematischer Wissenschaft vertheidigt, von dem grossen Haufen als unklar, phantastisch und unverständlich hingestellt wird. Schon Leibnitz musste gegen die von Locke aufgebrachte Unart kämpfen, etwas den eignen Gedankengängen fernliegendes als unverständlich zu bezeichnen*) und damit bei

*) Dem gegenüber verwendet der dilettantische Empirismus gern als

Seite zu schieben, er kennzeichnet diese Art treffend, wenn er sagt (451 a): „Je remarque souvent que certaines gens tâchent déluder ce qu'on leur dit par cette affection d'ignorance comme s'ils n'y entendaient rien; ce qu'ils font non pas pour se blâmer eux mêmes, mais ou pour blâmer ceux qui parlent, comme si leur jargon était non intelligible, ou pour s' élever au dessus de la chose et de celui qui la débite, comme si elle n'était point digne de leur attention." Es darf hinzugefügt werden, dass der, welcher sich in dieser Weise der Sache überheben zu können wähnt, damit die Gemeinschaft wissenschaftlicher Arbeit aufgibt.

Wenn man nach dem allen das Bild sich vorstellt, das sich manche heut zu Tage von den „Metaphysikern" machen, jenen Männern, die verwegen über alle Schranken der Erfahrung ohne Compass hinaussteuern und ernster Arbeit abgeneigt das, was nur durch dieselbe errungen werden kann, in kühnem Schwung der Einbildungskraft erhaschen wollen, und die dabei noch sich hochmüthig über die wirklich Arbeitenden erheben, so scheint es, dass man über soviel Frevel nur Abscheu empfinden und nicht stark genug sich gegen die Gemeinschaft mit solchen Menschen verwahren könnte. Aber wenn man sich nun die Gesellschaft dieser Nichtempiriker und Antiempiriker näher ansieht, so findet man nicht bloss Männer wie Plato und Plotin, Spinoza und Hegel, sondern auch Cartesius und Leibnitz, Kant und Herbart, kurz so ziemlich alles, was in der Philosophie bedeutend gewesen ist, und da, fürchte ich, wird es immer noch manche geben, die es vorziehen, in Gesellschaft jener von den Hohenpriestern des gemeinen Menschenverstandes verdammt zu werden, als mit den von ihnen Gefeierten die Gunst des philosophischen Dilettantenthums zu theilen.

Waffe das „Selbstverständliche", ein unzulängliches Mittel im Kampf um die Wahrheit. Denn dieses Selbstverständliche gehört entweder der Sphäre der naiven Weltanschauung an, die selber der Wissenschaft wieder Problem wird, oder aber es ist nur unbewusst gewordenes Ergebniss früherer wissenschaftlicher Bewegungen. Die meisten Forschritte in der principiellen Erkenntniss der Welt sind davon ausgegangen, dass einer an etwas „selbstverständlichem" zu zweifeln begann.

Doch genug des Scherzes, man soll die Heiterkeit, welche spätere Jahrhunderte bei der Betrachtung dieses gespreizten, trockenernsten und grosse Probleme wie grosse Männer gleichmässig schulmeisternden Dilettantenthums empfinden werden, nicht anticipiren. Wir möchten vielmehr nach einer Seite hin unsere Darstellung gegen ein unliebsames Missverständniss schützen. Unter den Männern philosophischer Forschung pflegen manche den Empirikern zugezählt zu werden, die sich mit Recht gegen unsere Darstellung verwahren könnten. Wir sehen diese Männer an concreten und wichtigen Problemen in besonnener und kritischer Arbeit beschäftigt, die unsere volle Hochachtung hat, und die in ihrem Verlauf auch diejenigen einander näher bringt, welche sich zu Anfang fern standen. Mögen daher jene Männer uns gestatten, das Wort Fichte's anzuwenden: „Wer überflüssig findet, was wir sagten, der gehört nicht unter diejenigen, für welche wir es sagten." Was wir bekämpfen, ist jene antiphilosophische Richtung im allgemeinen Leben, welche die grossen Probleme des Denkens und Strebens verwirft, weil sie dieselben nicht versteht, welche dem Geist alle selbstständige und gestaltende Kraft in der Welt abspricht, und die nun doch einen philosophischen Mantel anlegen möchte, um so mit scheinbarem Rechte aus dem Mangel eine Tugend zu machen. Solche Strömungen direct wissenschaftlich zu bekämpfen, ist unmöglich; wohl aber sollten alle philosophisch Forschenden ohne Unterschied der Partei für die Selbstständigkeit und Hoheit philosophischer Wissenschaft und ihre Bedeutung in dem System menschlicher Zwecke eintreten. Diese Bedeutung misst sich nicht nach der Summe einzelner Lehrsätze, die man jedem andemonstriren könnte, oder gar nach wunderbaren Entdeckungen, die den gemeinen Verstand in Staunen setzen, sondern nach der Fülle geistiger Kraft, die dadurch entwickelt, der Richtung derselben auf werthvolle Ziele, die daher bestimmt, der ganzen Hebung des geistigen und wissenschaftlichen Standortes, die von da aus bewirkt wird. Damit solche Güter gewahrt bleiben, ist es nothwendig, an der ganzen Grösse der Aufgabe festzuhalten, wenn wir heute auch noch so wenig Glauben und wenig Kraft

haben, sie fördern zu können. „Denn wenn das Feuer in dir erlischt, ist es nicht überhaupt erloschen“*), und in keiner Weise dürfen die letzten Ziele der Menschheit von den Stimmungen des Tages abhängig gemacht werden. Was aber speciell das Erkennen anbelangt, so würden wir eine systematische Philosophie dadurch schon gerechtfertigt finden, dass nur durch sie es möglich wird, dem Vorliegenden gegenüber eine freie Stellung zu bewahren, die Erfahrung selber zum Problem zu machen und das Zufällige nicht von vorn herein zu einem Nothwendigen zu stempeln. Hegel hat wiederholt hervorgehoben, dass das Erkennen einer Schranke die innere Erhebung über sie anzeige, aber der Satz lässt auch die Umkehrung zu, dass man über eine Schranke hinaus sein müsse, um ihrer in Wahrheit bewusst und eingedenk zu sein. Um also innerhalb der Erfahrung besonnen und umsichtig forschen zu können, ist eine Philosophie nothwendig, die nicht in der Erfahrung abschliesst.

*) Plotin 205: *ἐπεὶ οἰδ' ἀποσβεννυμένου τοῖ ἐν σοὶ πυρὸς τὸ ὁλον πῦρ ἀπέσβη.*

Hersen, ap. Prantl IV. 144, where a priori seems to be used as = objectively (ab objectivis?), & a posteriori = subjectively, or fr. a subject. starting-point.

A priori — angeboren.

Joh. Parrent (ob. 1495) a pr., notit. essentialis, a post., " accidentalis. ib. ~~238~~ 240.

Ubique in natura aliquid agitur.

Kepler.

Der mit dem Problem der Erfahrung eng zusammenhängende Begriff des a priori enthält in dem heutigen Gebrauch viel Dunkelheit, die aufzuhellen vielleicht eine etwas eingehende geschichtliche Betrachtung förderlich sein könnte. Die Ausdrücke a priori und a posteriori weisen letzthin auf die Sitte des Aristoteles zurück, das Allgemeine das (begrifflich) frühere, das Besondere das spätere zu nennen*), ein fester Sprachgebrauch gestaltete sich daraus aber erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Bei Albert dem Grossen finden wir den Gegensatz der Erkenntniss aus den Gründen und der aus den Folgen durch die Ausdrücke per priora und per posteriora bezeichnet; a priori und a posteriori kommt nach Prantl's Angabe zuerst bei Albert von Sachsen, einem Gelehrten des 14. Jahrhunderts vor.**) Die Ausdrücke hielten sich in

*) S. nam. das 11. Kap. des Buches Δ der Metaphysik und Trendelenburg elem. log. Arist. § 19.

**) Prantl führt (Gesch. der Logik IV, 78) folgende Stelle an, wo freilich der Ausdruck nicht gerade als ein neuer einzutreten scheint: demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et demonstratio propter quid et potissima, — alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas, et talis vocatur demonstratio a posteriori et demonstratio quia et demonstratio non potissima. Es wird daher auch öfter der Erkenntniss a priori die durch Induction entgegengestellt.

Bosanquet, Logic, II 222 et seq.

der mittelalterlichen Bedeutung unverändert bis ins 17. Jahrhundert, Luther (s. Tischreden Ausg. von Förstemann IV, 399) übersetzt a priori „von vornen her“ *), a posteriori „von dem was hernach folget“; Männer wie Kepler, Hugo Grotius, Descartes und Spinoza verwenden das Wort als einen herkömmlichen Schulterminus, aber die letztern empfanden es schon deutlich als etwas veraltetes, und auch directe Angriffe **) blieben nicht aus.

Mit Leibnitz aber begann eine Umwandlung der Begriffe, wobei freilich, wie bei ihm durchgehend, die alte Form das Neue fast versteckte. Auch bei ihm ist die Erkenntniss a priori eine Erkenntniss aus den Gründen, da aber die letzten Gründe für ihn in der Vernunft selber liegen, so fängt der Ausdruck an, solche Einsichten zu bezeichnen, die in der erkennenden Thätigkeit des Geistes ihren Ursprung haben und bei denen daher Erkenntniss- und Sachgrund sich vollständig entsprechen. A posteriori heisst dem gegenüber die Erkenntniss, welche der Erfahrung entstammt. ***) Diese neue Bedeutung kämpft sich freilich erst durch die alte durch, aber die Wendung entspricht so sehr der gesammten Richtung der Philosophie, dass an ihrem Siege nicht

*) Noch im vorigen Jahrhundert war diese Wendung die übliche.

**) Gassendi meint z. B., man könne den Sinn der Worte einfach umkehren, da die Erkenntniss a posteriori die frühere und gewissere sei, und die a priori erst hervorbringe; s. exercitationes parad. adv. Aristoteleos V: Quocirca non immerito quispiam existimaverit, cum omnis notitia (et proinde demonstratio) quae dicitur a priori pendeat ac petatur ex ea, quae haberi dicitur a posteriori, necessarium esse hanc semper haberi et evidentiorem et certiorem illa ff.

***) A priori findet sich z. B. bei Leibnitz, Erdm. Ausg. 80b, 99a, 272b, 393a, 451b, 465a, 494b, 515b, 740b, 778b, Foucher I, 38, II, 184, 253, 357, 361. Werke 778b wird der philosophie experimentale qui procède a posteriori entgegengestellt die Erkenntniss durch la pure raison ou a priori. Am klarsten tritt die Eigenthümlichkeit der neuen Bedeutung hervor 393a: particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu' on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités (diese Stelle gehört aber den nouveaux essais an, die bekanntlich erst später erschienen).

zu zweifeln war. — Demnach bezeichnen bei Wolff und seiner Schule a priori und a posteriori den Gegensatz von Vernunft- und Erfahrungserkenntniss, nur dass die principielle Schärfung dieses Gegensatzes, die Leibnitz herbeigeführt hatte, wieder verloren geht. Denn a priori wird hier jede Einsicht genannt, die wir durch blosse Schlussfolgerung aus den schon innehabenden Erkenntnissen gewinnen, ohne dass über den letzten Ursprung dieser Erkenntnisse etwas bestimmt wäre.*) Wolff sinkt also auch hier wieder in die Scholastik zurück. In den Schriften des jüngeren Kant findet sich dem gegenüber freilich an verschiedenen Stellen eine schärfere Fassung, die Leibnitz näher steht als Wolff**), aber mit voller Klarheit ward der Begriff einer erfahrungsfreien Erkenntniss erst von Lambert ausgeschieden***); eine ähnliche, wenn auch weniger präcise Bedeutung kommt bei Hume†) vor; und es war demnach die kantische Fassung, wonach das a priori das dem Geist ursprünglich Angehörige bezeichnet, mehrfach vorbereitet.††)

Diese kantische Fassung diente dann aber wieder zum Ausgangspunkt neuer Bewegungen. Indem die constructiven Philosophen den Dualismus seiner Lehre zu überwinden suchten und es unternahmen, die ganze Welt aus der Thätigkeit des

*) S. psychol. empirica (in welcher Schrift vor allen andern wolffischen die vorliegenden Ausdrücke Verwendung und Erklärung finden) § 434: quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. § 435: quicquid ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem a priori cognoscimus, s. auch § 461.

**) S. z. B. II, 134, 135, 136, 366, 386.

***) Neues Organon (1764 erschienen) Dianoiol. § 639: Wir wollen es demnach gelten lassen, dass man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heissen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben.

†) S. philos. essays IV: If we reason a priori and consider merely any object or cause as it appears to the mind, independent of all observation.

††) Freilich wird a priori von ihm nicht selten auch in laxerer Bedeutung verwandt.

Geistes zu entwickeln, bezogen sie das a priori durchaus auf diese Thätigkeit, und konnten nach der gesammten Stellung, welche sie derselben ertheilten, den Gegensatz des a priori und a posteriori nicht von letztverschiedenen Erkenntnissquellen, sondern nur von einer verschiedenen Art die Dinge zu betrachten verstehen. Sobald man dieselben aus der nothwendigen Thätigkeit des Geistes hervorgehen lässt, hat man ein Wissen a priori, wenn man sie als fertig vorgefunden und damit als zufällig betrachtet, eine Kunde a posteriori, eine Bestimmung, welche von allen den Bedenken, die sich einer solchen constructiven Philosophie entgegenstellen, mit betroffen wird*), und welche naturgemäss den Rückschlag hervorrief, dass das a priori ein ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit Aufgestelltes und daher nur subjectiv Gültiges ausdrücken sollte, wie wir es z. B. bei den Positivisten finden.**) Und dann endlich ist in neuester Zeit von Seite darwinistischer Forscher das a priori dem Angebornen gleichgesetzt, in diesem Sinne aber als ein ererbtes vertheidigt. Nicht das Individuum erwirbt darnach alles aus der Erfahrung, aber das, was es von seinen Ahnen erhält, ist doch von diesen letzthin daraus geschöpft, so dass im Grunde alle Erkenntniss a priori auf die a posteriori zurückkommt.***)

*) S. Fichte II, 355: „Die Wissenschaftslehre leitet ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung a priori ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also a posteriori, vorkommen soll. Ihr bedeuten sonach diese Ausdrücke nicht verschiedene Objecte, sondern nur eine verschiedene Ansicht eines und desselben Objects; etwa so wie dieselbe Uhr in der Demonstration von ihr a priori, in der wirklichen Wahrnehmung a posteriori angewendet wird.“ Näher betrachtet stellen sich hier freilich manche Differenzen zwischen den einzelnen Denkern heraus, ja man könnte an dem Begriff die feinern Unterschiede von ihnen untereinander sowie die Entwicklungsstufen der einzelnen aufzeigen.

**) Bourdet, vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive (1875), S. 129: il y a plusieurs méthodes: 1) la méthode à priori, métaphysique ou subjective, dans laquelle les propositions qui servent de point de départ, au lieu d'être déduites de l'expérience, sont et restent purement rationelles.

***) S. Häckel, natürl. Schöpfungsgeschichte, 4. Aufl. S. 636: Erkennt-

So spiegelt die Geschichte des Begriffes die Geschichte des Kampfes um die Erkenntniss, alle die verschiedenen Formen, die er angenommen hat, haben Spuren hinterlassen, und es wirken in dem heutigen Gebrauch Scholastik und Leibnitz, Kant und Hegel in unklarer Mischung durcheinander. Nur insofern herrscht Kant vor, als sich an den Begriff, wenigstens in der wissenschaftlichen Arbeit, vor allem die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnisse knüpft, jene Frage, die in dem Problem, ob dieselben eingeboren*) oder von aussen erworben, sich durch die ganze Philosophie zieht. Damit aber fallen auch alle Schwierigkeiten und alle Missverständnisse, welche sich an jenes Problem knüpfen, heute auf den Begriff des a priori.

Die eigentliche Frage war von jeher, ob die Erkenntniss aus dem Innern des Geistes stamme**) oder von aussen in ihn hineinkomme. Dem allgemeinen Inhalte nach war es die Ueberzeugung der meisten hervorragenden Denker, dass ein wesentliches und inneres Verhältniss des Geistes zu den Objecten Voraussetzung eines zutreffenden und gesetzmässigen***) Erkennens sei. Aber die specifische Ausführung gab zu unendlichen Streitigkeiten und

---

nisse a priori sind erst durch lange andauernde Vererbung von erworbenen Gehirnanpassungen aus ursprünglich empirischen „Erkenntnissen a posteriori" entstanden.

*) „Angeboren" ist für den vorliegenden Begriff unbedingt zu verwerfen, „an" welches das von aussen herankommende und an der Oberfläche beharrende (s. Grimm's Wörterb., „an bezeichnet die Oberfläche") ausdrückt, trifft hier durchaus nicht zu. Schon Paracelsus hat eingeborn in dem hier verlangten Sinne.

**) Den Ausdruck eingeboren (innatus) haben selbst im Mittelalter hervorragende Denker immer nur mit Vorsicht und unter Verwahrung gegen Missverständnisse verwandt, s. z. B. Roger Baco specula mathematica I, 3: Mathematicarum rerum cognitio est quasi nobis innata. — Cum sit quasi innata et tanquam praecedens inventione et doctrina, seu saltem minus indigens eis, quam aliae scientiae.

***) S. z. B. Plotin 481: *Ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν. εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι.*

Irrungen Anlass. Das Innere erschien als ein fertig überkommenes, durch Erinnerung festgehaltenes und der Thätigkeit vorangehendes. Bei dem Haupte der ganzen Richtung, bei Plato, ist jedenfalls das Bildliche der Vorstellungsform von dem begrifflichen Inhalt nicht scharf genug geschieden, in Folge des schon mit Aristoteles eine Opposition eintrat. Er will nur eine *δύναμις σύμφυτος κριτική* (s. anal. post. 99 b 35) anerkennen und verwendet wohl nicht zufällig, wo immer es sich um geistiges Leben handelt, nicht das Plato gebräuchliche *ἔμφυτος*, sondern vielmehr *σύμφυτος*. Der philosophische Gegensatz aber, den beide Männer bilden, zieht sich nun durch die ganze Philosophie. Im Grunde sind sie darin einig, dass es sich im Erkennen um eine selbstständige Thätigkeit des Geistes handelt*), aber der eine lässt diese Thätigkeit voll und ganz in das Leben hineinfallen, während der andere alles, was hier geschieht, durch weitere Zusammenhänge und tiefere Beziehungen bedingt und bestimmt glaubt. Diese platonische Lehre war natürlich Missdeutungen und dem Eindringen von Vorstellungsbildern weit mehr ausgesetzt: wo immer ein Sinken philosophischer Kraft eintritt, sehen wir den Begriff erstarren.

Dem unphilosophischen Bewusstsein ist es fast natürlich, alles, was im Geist geschieht, von aussen hineinkommen zu lassen, so dass selbst Richtungen, welche das Innere für selbstständiger erachten, doch leicht das Bekämpfte nur in anderer Form wieder einführen. Denn ist es nicht nur eine andere Art des Empirismus, wenn man das aus der Erfahrung scheinbar nicht zu Erklärende als anfänglich hineingekommen ansieht und aus dem immer wieder ursprünglich Geschehenden ein äusserlich Uebertragenes macht? Eben so unfasslich wie der Begriff der inneren Thätigkeit ist aber derjenige der perpetuirlichen Thätigkeit. Der Mensch ist so gewohnt, die Ruhe als das normale und die Thätigkeit als Unterbrechung derselben anzusehen, dass durchgehend

*) Das aristotelische Bild von der tabula rasa (der lat. Ausdruck dürfte nach Prantl, III, 261 zuerst bei Aegidius Romanus vorkommen) wird oft ganz missverstanden.

ein gleichmässig Geschehendes der Ruhe gleichgesetzt wird und an Stelle eines fortwährenden Wirkens des Geistes irgend welche Eigenschaft oder Anlage oder ein anderes „Gegebenes" tritt. Wie immer daher auch die Philosophie versucht hat, ihren Begriffen einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen, der allgemeine Gebrauch hat denselben stets in die Sphäre der gewöhnlichen Vorstellung hinabgezogen. Bei innatus und angeboren wird zunächst nicht an Vererbung gedacht*); aus der ursprünglichen Sünde (peccatum originale) machten die Theologen eine Erbsünde**); wirklich und Wirklichkeit dient anfänglich (wie actualis und actualitas seit Duns Scotus) zur Wiedergabe des aristotelischen Begriffes der *ἐνέργεια* ***), bis es nach und nach einfach der Existenz gleichgesetzt wurde.

Die neuere Philosophie, welche alles Sein von der Thätigkeit her bestimmt und diese Thätigkeit ganz in Welt und Leben hineinfallen lässt, hat gleichmässig gegen die platonische Auffassung der Erkenntniss†) wie gegen die Bestimmung von aussen her gekämpft; jeder grosse Abschnitt in ihrer Geschichte ist durch Hervorkehren dieser Eigenthümlichkeit bezeichnet. Nicolaus von Kues verwarf ebenso die angebornen Ideen im Sinne der Platoniker, indem er nur eine vis concreata (s. op. I, 92 b) und ein judicium concreatum (I, 83 b) gelten lassen wollte, wie er sich gegen eine Vererbungslehre wandte††), jeder Geist ist ihm ein

*) S. z. B. Lucrez, der wohl zuerst innatus in die Philosophie eingeführt hat, II, 286; Eckhart, 434, 26 (daz ist ime [dem steine] angeborn).

**) Tertullian wie Augustin haben peccatum originale und denken an einen durch die geschlechtliche Fortpflanzung immer neu entstehenden Hang zum Bösen, Ambrosius hat aber schon den Begriff der Vererbung, den Kant mit Recht als die unschicklichste unter allen Vorstellungsarten bezeichnete.

***) So „Wirklichkeit" bei Eckhart, der wohl das Wort gebildet hat.

†) Wenn Proclus (Creuzer I, 281) sagt: *οὔκ εἰσιν ἄγραφα γραμματεῖα δεχόμενα τοὺς τύπους ἔξωθεν, ἀλλὰ γέγραπται μὲν ἀεί, καὶ ὁ γράφων ἐν ἑαυτῷ ἐστι,* so würde die neuere Philosophie für *γέγραπται γράφεται* setzen.

††) II, 187 b: Si anima esset a generante, omnia opera ejus essent naturalia et nullum morale opus posset habere (wo morale nach mittelalterlichem Sprachgebrauch das Innere bedeutet).

selbstthätiger lebendiger Spiegel des Universums.*) Cartesius hat freilich den unglücklichen Ausdruck „angeborne Ideen“ nicht verschmäht, aber dass er darunter nichts im Geist fertiges verstand, hat er mehrfach hervorgehoben**), und dass der Geist als denkendes Wesen von aussen her entstanden sein sollte, schien ihm unbegreiflich.***) Kant endlich hat schon in der berühmten Dissertation sich gegen das Angeborensein der Vorstellungen von Zeit und Raum ausgesprochen†); die Ursprünglichkeit der Erkenntniss von innen heraus war einer seiner leitenden Grundgedanken, und wenn er die Bestimmung des Geistes als einer reinen und fortwährenden Thätigkeit nicht klar genug herausgestellt hat, so ist dieser Begriff um so mehr von den constructiven Philosophen geltend gemacht. Auf keinen Fall darf man bei Kant an fertig im Geist vorhandene Einsichten denken.††)

---

*) II, 103b: Nominamus intellectum virtutem illam quae ex se ipsa generat et producit sicut principium motus.

**) Von den verschiedenen Stellen, die man dafür anführen kann, theile ich nur die mit, welche mir am bezeichnendsten zu sein scheint, ad Voetium VIII: notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expresse cognosci; sed tantum tales esse, ut ipsas absque ullo sensuum experimento ex proprii ingenii viribus cognoscere possimus. Sonst sind namentlich die notae ad programma wichtig.

***) S. ep. I, 119: nequeo animum inducere quod illi me fecerint quatenus ego me considero ut cogitans quid ff.

†) II, 413 heisst es in Bezug auf Zeit und Raum: conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit, s. 400. Erscheint hier noch das Gesetz als etwas vor der Handlung feststehendes, so wird später alles in die Thätigkeit selber hinein gelegt.

††) S. nam. VI, 37: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angebornen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des

Aber ich sehe der Frage entgegen, warum hier so viel geschichtliches Material zusammengehäuft wird? Aus keinem andern Grunde geschah es, als um zu zeigen, dass die heute nicht seltene Neigung, das a priori dem Angebornen gleichzusetzen, weder dem grossen Erkenntnissprobleme gerecht wird noch das Ergebniss der geschichtlichen Gestaltung in sich aufgenommen, geschweige denn weitergeführt hat. Ist es schon verkehrt, das Angeborensein mit der alten Lehre von den eingebornen Ideen zusammenzuwerfen, so ist noch entschiedener gegen jene Gleichstellung Verwahrung einzulegen. — Von Angeborensein sprechen wir bei der Uebertragung specifischer Eigenschaften und mögen heute einer solchen Uebertragung weit mehr als früher zuschreiben; aber wir gelangen damit nicht zu dem a priori, welches die ursprüngliche und wesentliche Lebensthätigkeit des Geistes und hier im besondern des Erkennens bezeichnet. Eine solche Thätigkeit nahm die neue Philosophie als nothwendig an, weil es ihr ein Unding schien, eine Substanz zu setzen, ohne ihr eine ursprüngliche Thätigkeit beizulegen; denn, wie wir sahen, bildet die neue Wissenschaft den Begriff der Substanz erst von der Thätigkeit aus, die Annahme eines leeren und ruhenden Dinges setzt uns in die schlimmsten Zeiten der Scholastik zurück. Im Anschluss daran möchte man nun im vorliegenden Falle fragen, was denn das Ding wäre, dem vererbt würde, wie es zu einer Thätigkeit überhaupt gelangte, und wie es auch nur sich uns bezeugte. Lässt man einmal alles und alles von aussen in den Geist hineinkommen, so hat es weder Sinn noch Berechtigung, ihm noch eine besondere Existenz zuzuschreiben, vielmehr würde es sich dann empfehlen, in consequent materialistischer Weise den Geist durch äussere Vorgänge entstehen zu lassen und alles Fürsichsein zu leugnen. Und dann, wie sollte ein ursprünglich Leeres und Ruhendes sich auch nur etwas von aussen kommendes aneignen? — Doch das alles sind Fragen, die uns später bei

---

Naturrechts sich ausdrückten), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat."

der Erörterung der Entwicklung beschäftigen werden, hier kam es nur darauf an, den Begriff des a priori seinem philosophischen Sinne nach gegen Missverständnisse zu schützen.

In dem Kampf um diesen Begriff steht nicht in Frage ein vor der Erfahrung Erkanntes, denn es handelt sich nicht um ein zeitliches, sondern um ein begriffliches Verhältniss, und daher nicht um ein anfängliches, sondern um ein ursprüngliches Erkennen; ebenso wenig wird ein fertig im Geist vorhandenes erstritten, denn wir kennen hier überhaupt nur ein strebend Wirkendes; auch eine ohne alle Erfahrung aus reiner Thätigkeit des Denkens gewinnbare Einsicht wird nicht behauptet, da der Geist auch über sich selbst nur mit Hülfe erfahrungsmässiger Thätigkeit zum Bewusstsein gelangt; aber darum wird als um eine Grundfrage, nicht bloss der Philosophie, sondern aller Wissenschaft, ja des geistigen Lebens überhaupt, gekämpft, dass in der geistigen Thätigkeit ein wesentliches, ursprüngliches, gesetzliches anerkannt werde. Es zeigt ein Zurückbleiben hinter der Bewegung der neuern Philosophie an, wenn das Dilemma gestellt wird, ob die Erkenntniss im Innern fertig gegeben sei, oder von aussen gebildet werde, denn damit ist eben das ausser Acht gelassen, an dessen Gestaltung und Vertretung die hervorragendsten Denker der letzten Jahrhunderte ihre Kraft gesetzt haben.

Immanent (kosmisch).

O quam res est contempta homo,
nisi supra humana surrexerit.

Seneca.

Die jetzt geläufige Gegenüberstellung von immanent und transscendent stammt erst von Kant.*) Bis dahin bildeten immanens (permanens) und transiens einen Gegensatz, actio immanens z. B. heisst eine Thätigkeit, die innerhalb des Subjectes bleibt, transiens eine, die darüber hinaus geht.**) Aehnlich unterschied man auch eine causa immanens und transiens, und in dem berühmten Worte Spinoza's „deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens" ist neu nur die Negation, womit freilich die ganze Auffassung principiell umgewandelt wird. Jener Sprachgebrauch lässt sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen und ist in gelehrten Werken noch heute nicht erloschen.***)

Der Ausdruck transscendent ward in der zweiten Hälfte des Mittelalters technisch für die allgemeinsten Bestimmungen ver-

*) S. z. B. III, 245: Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanent, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transscendente Grundsätze nennen.

**) S. Goclen, lexicon philosophicum unter actio: actio est immanens (seu ἐνέργησις) agentis intra se, transiens (ποίησις) agentis extra se. Eckhart sagt 101, 15: lîplichiu dinc diu sint ûzwürkende, geistlîchiu dinc sint înwürkende.

***) S. z. B. Volckmann, Lehrbuch der Psychologie. II. Aufl. II, 450.

So in Commer, Philos. Wissensch. 25.
Transcendental: eminent das Seyende. C. C.

wandt, die nach neuplatonischer Lehre über den Kategorien liegen und jeglichem Sein zukommen. Als solche galten zuerst die vier Begriffe ens, unum, verum, bonum, später traten res und aliquid*) hinzu, und in dieser Gestalt ging die Lehre durch die Jahrhunderte. Auch das Wort transcendentalis kam von da aus auf, man sprach von einer veritas, unitas etc. transcendentalis. Die ganze Lehre war aber schon in der Uebergangszeit durch zahlreiche Angriffe in volles Schwanken gekommen und die Ausdrücke wurden im 17. und. 18. Jahrhundert in mannigfachster Weise mit ziemlicher Willkür verwandt, bis durch Kant eine Fixirung eintrat.

Was den Begriff anbelangt, so ist die Richtung auf eine immanente Welterklärung im wesentlichen allen Formen der neuern Philosophie und Wissenschaft gemeinsam, alle sind einig in der Bekämpfung der mittelalterlichen Art, das Weltgeschehen auf eine jenseits und ausser der Welt liegende Ursache zurückzuführen. Nicht bloss eine theoretische Ansicht lag dabei zu Grunde, sondern überall wandte sich die der Welt entfremdete Menschheit ihr wieder lebenskräftig und lebensfreudig zu, um in ihr zu wirken und zu schaffen. Zu sich und der Welt hatte man wieder Vertrauen gewonnen und fühlte sich stark genug, einer scheinbar fremden Beihülfe zu entrathen. Wissenschaftlich erreicht diese immanente Richtung ihren classischen Ausdruck in Spinoza, welchem Mann vor allen andern jene intellectuelle Charakterstärke eigen war, die Gedanken, von deren Wahrheit er sich überzeugt hatte, ihrem reinen Gehalte nach ohne Vermengung und Abschwächung darzustellen und damit das Geheimniss aller zu enthüllen. Was er aber verkündete, griff darum so gewaltig ein, weil es zugleich unmittelbar einleuchtend erschien und doch nach der geschichtlichen Lage ganz neue Bahnen eröffnete. Denn wie könnte der Mensch in seinem Denken und Streben letzthin sich der Welt (im weitesten philosophischen Sinne) überheben? Kann er doch, auch wenn er ein Jenseits bildet, demselben nur vom Diesseits aus einen Inhalt geben. Aber trotzdem ist eine Gefahr

*) S. Prantl III, 245

unverkennbar. Wenn einmal ein solches Jenseits gebildet ist, löst es sich ab, erscheint als ein selbstständig gegenüberstehendes und wird als solches leicht zur Erklärung der Weltgeschehnisse überhaupt oder doch einzelner besonders räthselhafter Vorgänge herangezogen. Da damit aber die Erscheinungen aus einem causalen und innern Zusammenhange heraustreten und nicht mehr auf ein in ihnen wesentliches zurückgeführt werden, was doch die entscheidende Aufgabe der Erkenntniss ist, so scheint eine solche transscendente Erklärung die wissenschaftliche Begreifung der Welt nicht nur hie und da zu durchbrechen oder überhaupt einzuschränken, sondern sie im Princip zu vernichten; ja sie ist um so entschiedener zu verbannen, als sie durch den Hinweis auf ein Jenseitiges den Schein einer Begreifung erweckt und damit den Trieb nach wirklicher Erkenntniss einschläfert.

Wie viel wahres in solchen Sätzen enthalten ist, wer wollte es verkennen? Die im Mittelalter vorherrschende Stellung zur Welt wird durch die neuen Einsichten dauernd unmöglich gemacht, und wenn die Religion an eine äusserlich-jenseitige Fassung gebunden wäre, so bestünde freilich zwischen ihr und der Wissenschaft ein unversöhnlicher Gegensatz. Jedenfalls ist für die gesammte neue Wissenschaft der immanente Charakter der Erklärung wesentlich und nothwendig, so dass jeder Angriff gegen diese Forderung als ein Angriff gegen sie selber anzusehen ist.

Aber nun entsteht die Frage, was denn näher unter immanenter Erklärung zu verstehen sei. Dass die Gründe als innerhalb der Welt sich bezeugend aufzuweisen seien, und dass jegliches Einzelne im Zusammenhang mit dem Ganzen und nach den allgemeinen Gesetzen zu verstehen sei, das mag zunächst gesagt werden, aber wir müssen darauf bestehen, dass wenn derartige Sätze irgend welchen werthvollen Inhalt gewinnen sollen, darüber Klarheit sein muss, was denn eigentlich „Welt" bedeute. Damit aber befinden wir uns vor einem ungeheuren Problem. Denn so einfach dem naiven Bewusstsein dieser Begriff erscheinen mag, dass es auf wissenschaftlichem Gebiet anders liegt, zeigt

ein flüchtiger Blick in die Geschichte. Jedes grosse System hat seinen eignen Weltbegriff und die grossen Epochen der Geschichte zeigen dabei einen durchgehenden ausgeprägten Charakter.

Den Alten war die Welt zuförderst der allumfassende Begriff, Geistiges und Leibliches, Ideelles und Sinnliches, Göttliches und Menschliches, Wirkliches und Mögliches ward von ihm umschlossen*), erst spät und wohl unter dem Einfluss des Christenthums bildete sich der Begriff eines Ueberweltlichen.**) Demnach war für die Erklärung ein Gegensatz des Inner- und Ausserweltlichen gar nicht vorhanden; es konnte freilich nichts von aussen hineinkommen, aber es war bei einer solchen Ausdehnung des Weltbegriffes weit weniger ausgeschlossen, als es in der Neuzeit der Fall ist. Für den Inhalt der Welt aber ist auf der Höhe griechischen Denkens die Auffassung entscheidend, welche in der Bezeichnung *κόσμος* zum Ausdruck kommt.***) Die Welt ist ein zusammenhängendes, kunstvoll zu lebendiger Gestalt geformtes Ganze, ein *σύστημα* nach der Benennung der Stoiker. Die einzelnen Theile stehen nicht nebeneinander, etwa nur durch Gemeinsamkeit des Gesetzes verbunden, sondern jedes hat eine gliedmässige Stellung und Bedeutung im Ganzen und erhält dadurch eine specifische Bestimmung. Diese Auffassung greift bei den leitenden Denkern, namentlich bei Aristoteles, bis ins Einzelne der Forschung ein,

---

*) S. z. B. Seneca nat. quaest. II: omnia quae in notitiam nostram cadunt aut cadere possunt, mundus complectitur.

**) *ὑπερκόσμιος* und das entgegenstehende *ἐγκόσμιος* hat z. B. Pseudoarchytas, s. Mullach Frg. I, 574 b 6. Bei Proklus tritt der Gegensatz von *ἐγκόσμιος* und *ὑπερκόσμιος* sehr hervor, nachdem durch Plotin der antike Weltbegriff wesentlich umgestaltet war. Bezeichnend ist auch für die letzten Neuplatoniker, dass sie den *ἐγκόσμια* die *νοητά* entgegenstellen, also das Intelligible als ein ausserweltliches fassen.

***) Die philosophische Verwendung des Wortes wird bekanntlich auf die Pythagoreer zurückgeführt, diese Bedeutung scheint aber noch zu Xenophon's Zeit nicht im allgemeinen Gebrauch gewesen zu sein, s. Memorab. I, 1, 11: *ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος. κοσμικός* hat zuerst Aristoteles. — Plinius nat. hist. II: quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellarunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum.

es sind z. B. je nach der Lage im Raum und gewissermassen selbst in der Zeit die Wirkformen verschieden, so dass der Blick vom Einzelnen immer auf das Ganze gerichtet wird. Dass aber mit allem Besondern auch das Menschliche von der grossen Weltordnung abhängig ist, gilt von vorn herein als ausgemacht und ist vielleicht von keinem nachdrücklicher bekräftigt als von Plato *), der doch sicherlich den ideellen Inhalt des menschlichen Seins so hoch wie möglich zu schätzen geneigt war. — Letzthin bricht dann freilich den Griechen die Welt in eine doppelte, eine rein geistige und eine sinnlich geistige, auseinander, so dass nun auch die Erklärung auf ein, wenn auch nicht äusserlich, so doch begrifflich transscendentes zurückzugehen gezwungen wird.

Dem Christenthum tritt natürlich die Welt — als Gesammtheit alles Geschaffenen — in zweite Stelle; ja insofern dies Geschaffene als von seiner Bestimmung abgefallen betrachtet wurde, konnte Welt und weltlich zur Bezeichnung des vom göttlichen Geist nicht Ergriffenen und ihm Widerstrebenden verwandt werden.**) Die Welt in jenem Sinne erhielt nun aber einheitlichen Zusammenhang wie Bedeutung erst durch Beziehung auf die ethisch-religiöse Aufgabe des Menschengeschlechts, und was immer in ihr vorging, hatte nur durch diese Beziehung Werth. Auf dem ethischen Gebiete aber war das Bewusstsein einer ungeheuren Kluft zwischen Sein und Sollen, wie das Gefühl der eignen Ohnmacht diesem Zwiespalt gegenüber durchaus herrschend. Alles was die Welt überhaupt bot, konnte hier nicht genügen; von einem Ueberweltlichen allein durfte Hülfe erwartet werden. Einer solchen Auffassung lag es nahe, Gott als einen jenseitigen der Welt gegenüberzustellen und sein Wirken als ein in sie eingreifendes zu betrachten. Der einmal geschaffenen Welt ward freilich eine Art von innerer Gesetzmässigkeit zugesprochen und jenes Eingreifen aussergewöhnlichen Fällen vorbehalten; aber ob mittelbar oder unmittelbar, letzthin kam

*) S. z. B. Philebus 29 B.

**) Augustin, op. III. B, 568 c: Christus missus est ut mundus ex mundo liberaretur.

alles Geschehen auf ein Wunder zurück, überall stossen wir auf ein in die rationale Betrachtung nicht Aufgehendes, auf verborgene Zwecke, dunkle Beziehungen u. s. w., so dass Welt und Natur immer geheimnissvoll bleiben, wieweit wir auch immer im Forschen gelangen mögen. Die Wissenschaft scheint fast zur Hauptaufgabe zu haben, die menschliche Ohnmacht gegenüber dem göttlichen Allvermögen zum Bewusstsein zu bringen, wobei es dann wohl geschah, dass mindere Geister in vernunftfeindlicher Strebung um so geneigter waren, beständig die Grösse Gottes zu zeigen, je weniger sie ihre eigne Grösse beweisen konnten (s. Lichtenberg I, 279).

Speculative Köpfe von selbstständigem theoretischen Interesse gingen freilich über das alles hinaus. Was den andern neben und über der Welt zu liegen schien, war ihnen der tiefere Grund, Wesen und Kraft der Welt selber. Der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen fiel ihnen in unsere Auffassung der Dinge hinein, der Mensch aber bildete einen integrirenden Theil eines ihm unermesslichen Ganzen. Aber solche Gedanken sind auch bei Augustin, dem grössten christlichen Philosophen*), unzertrennlich mit positiv-theologischen verschmolzen, und wenn die Mystik hier auch einen kühnen Schritt weiter geht und den pantheistischen Systemen der Neuzeit scheinbar ganz nahe kommt, es bleibt die principielle und für die Art wissenschaftlicher Forschung entscheidende Differenz, dass die Mystiker die Welt in Gott, jene Philosophen dagegen Gott in die Welt aufgehen liessen. Und wie hoch man diese speculativen Gedanken und ihren verinnernden Einfluss anschlägt, im grossen geschichtlichen Leben traten sie zu wenig selbstständig hervor, um jene Vorstellungswelt des naiven ethischen Bewusstseins umzugestalten, so dass es der Neuzeit vorbehalten blieb, den Kampf dagegen aufzunehmen.

Der Weltbegriff dieser Zeit ist nun zunächst dadurch bestimmt, dass nur das Wirkende überhaupt als seiend anerkannt

*) Auch der Ausdruck Christiana philosophia im specifischen Sinne dürfte sich bei ihm zuerst finden, s. z. B. X, 408 C.

wird. Unter dem Jenseitigen, das man ausschliesst, ist vor allem das nicht im Wirken Bezeugte zu verstehen, gleichmässig fallen Theologie wie Metaphysik im alten Sinne. Positive Aufgabe aber wird es, das Mannigfaltige der Erscheinung auf stets nachweisbare Grundkräfte zurückzuführen und die ganze Bestimmtheit jener in causaler Betrachtung von diesen einfachen Elementen her abzuleiten. In solchen Grundgedanken ist volle Uebereinstimmung, sei es dass man von dem Geist, sei es dass man von der Natur aus die Welt gestaltet. Dort soll die fortgehende Thätigkeit des Denkens alles hervorbringen und fortwährend das Hervorgebrachte tragen, hier wirkend vorhandene Kräfte, nicht irgend welche fingirte und unverificirbare Annahmen zur Erklärung dienen. Jenes könnte man bis auf Nikolaus von Kues zurückführen, hier findet sich dasjenige, was Newton vera causa nennt, begrifflich zuerst bei Kepler, von dem zuerst das Geheimniss der Natur selber abzulauschen und der Grund als fortwirkende Kraft zu begreifen gesucht wird.*) In Cartesius treffen beide Richtungen zusammen und erhalten bei ihm durch die neue Kategorienlehre eine systematisch-philosophische Begründung.

Wenn demnach die Welt aus den in ihr wirkenden Grundkräften erkannt wurde, so war es freilich nicht unmittelbar nöthig, über sie in der Forschung hinauszugehen. Und wenn man dennoch den Gottesbegriff festhielt, so weichen Motive und Inhalt von den früheren Zeiten so sehr ab, dass nur die Beibehaltung der alten Ausdrucksweise die Wandlung einigermassen verdeckt. Jener Begriff wird gebildet, um der Welt Grund, Einheit und Zusammenhang zu geben, was um so nothwendiger war, je mehr die einzelnen Dinge durch die Analyse der neueren Forschung sich von einander geschieden hatten; aber das alles sind formale Bestimmungen, gewissermassen Hülfsbegriffe, die das Denken schafft, um seine eignen Ansprüche zu befriedigen. Namentlich

*) S. Apelt, Epochen der Geschichte der Menschheit, I, 243: Er war der Erste, welcher die Kunst erfand, der Natur ihre Gesetze abzufragen, während die Früheren nur Erklärungsgründe fingirten, welche sie dem Laufe der Natur anzupassen versuchten.

deutlich zeigt sich dies darin, dass als wichtigstes Merkmal des Gottesbegriffes die Unendlichkeit angesehen wird. Diese Unendlichkeit soll natürlich, wie manchmal hervorgehoben wird, nicht quantitativ verstanden werden, sondern sie drückt den reinen, schrankenlosen, aller Bestimmtheit und aller Beschränkung vorangehenden Begriff des Seins aus. So aber hat der Gottesbegriff keine andere Bedeutung, als dem Weltbegriff Vollendung und letzte Gültigkeit zu verleihen.

Innerhalb dieser allgemeinen Auffassung findet sich natürlich manche Abweichung, doch auch da, wo am meisten Zusammenhang mit den frühern Gestaltungen zu sein scheint, bei Leibnitz, herrscht näher betrachtet das Neue ganz vor. Mag Leibnitz Gott eine überweltliche Intelligenz nennen*), er hat dann eben unter Welt nur die einzelnen Erscheinungen verstanden, insofern sie unverbunden nebeneinanderstehen, und die Sache kommt daher mehr auf eine begriffliche Distinction als einen wesentlichen Unterschied hinaus. Im Grunde steht der Gottesbegriff Leibnitzens dem Spinoza's weit näher als dem des Christenthums. — Dass aber ein solcher Gottesbegriff für das religiöse Leben ohne jede Bedeutung ist, leidet keinen Zweifel, und ebenso ist er es natürlich für die Einzelwissenschaft, da in ihrer Forschung er nach übereinstimmender Ueberzeugung zu einer besonderen Erklärung nirgend verwandt werden darf; nur bei dem Versuch einer philosophischen Begreifung des Weltalls stellt er sich als nothwendig heraus.

Von einer transscendent-religiösen Ableitung der Erscheinungen kann demnach keine Rede mehr sein. Schon die Uebergangszeit war sich darüber klar, Jordano Bruno setzt den Unterschied des gläubigen Theologen vom wahren Philosophen darin, dass jener in seinen Erklärungen über die Natur hinaufsteige, dieser sich in ihren Grenzen halte**); Kepler bezeichnet den Unterschied der eignen Ueberzeugung von der seines orthodoxen

*) Immerhin ist auch das bemerkenswerth, dass er lieber überweltlich als ausserweltlich sagen will, s. z. B. 571 a: Dieu selon nous Intelligentia extramundana, comme Mart. Capella l'appelle, ou plutôt supramundana.

**) S. della causa, principio et uno, 4. Dialog.

Freundes Fabricius, indem er sagt (I, 332): Tibi Deus in naturam venit, mihi natura ad divinitatem aspirat, und indem Spinoza die Begriffe Gott und Natur (freilich im philosophischen Sinne) gleichsetzt (deus sive natura) und nur eine einzige Welt gelten lässt, musste alles, was man als übernatürlich vor der vernünftigen Betrachtung zu rechtfertigen versucht hatte, nunmehr als ein widernatürliches entfernt werden.*) Die Begriffe der Ewigkeit des Seins und der Gesetzmässigkeit alles Geschehens verdrängen Begriffe wie Schöpfung und Wunder, und es erhält die immanente Weltbegreifung hier eine typische Gestalt.

Die Welt aber, die also als Höchstes und Einziges gilt, wird nun als Ganzes dem besondern Sein gegenübergestellt. Dasselbe ordnet sich seinem Werthe nach jenem unter und fügt sich in seinen Wirkformen ihm ein. Die ganze Betrachtungsweise muss sich gegen früher ändern, kein Besonderes, und wäre es auch wie der Mensch in dem erfahrungsmässig Gegebenen das Höchste, darf auf sich das Geschehen beziehen, denn eben daraus gingen die zahllosen Irrungen der Vergangenheit hervor; vielmehr muss alles Einzelne vom Ganzen aus beurtheilt werden. Die speculativen Denker, welche diesen Begriff des Ganzen strenger nehmen, glauben von ihm aus alles Einzelne begreiflich finden zu können, es verschwinden alle scheinbaren Widersprüche aus der Welt, wenn der Beobachter, nach Leibnitzens Ausdruck, das Auge in die Sonne stellt und von hier die Dinge ansieht. Die schwersten Probleme, auch des geistigen Lebens, glaubt man durch eine solche Veränderung des Standpunktes lösen zu können. Das Ganze aber, dem sich alles unterordnete, war nicht ein ästhetisches, wie im Alterthum, oder ethisches, wie im Christenthum, sondern es

*) S. tract. theol. pol. VI, 27: Neque hic ullam agnosco differentiam inter opus contra naturam et opus supra naturam; hoc est, ut quidam ajunt, opus, quod quidem naturae non repugnat, attamen ab ipsa non potest produci aut effici. Nam cum miraculum non extra naturam, sed in ipsa natura fiat, quamvis supra naturam statuatur, tamen necesse est, ut naturae ordinem interrumpat, quem alias fixum atque immutabilem ex Dei decretis concipimus.

sollte ein metaphysisches sein, ward aber thatsächlich ein mathematisches, sei es geometrischer, sei es arithmetischer Natur (Spinoza oder Leibnitz). Das einzelne gilt demnach letzthin nur als integrirender Theil einer Grösse, und wenn also jegliches als gleichartig gefasst ist, kann irgend welche specifische Bedeutung nicht mehr in Anspruch genommen werden. — Unabhängig aber von solchen speculativen Versuchen war gemeinsame Ueberzeugung sämmtlicher Denker die Gleichmässigkeit alles Geschehens; Zeit und Raum ändern daran nicht das mindeste, und in jedem Punkte ist ein Durchgehendes und Ewiges zu erfassen. Alles scheinbar specifische muss sich auf einfaches zurückführen und damit gleichen Ordnungen einfügen lassen.

Die Verfolgung solcher Richtungen musste auch die ganze Empfindung der Welt umgestalten. Bei aller äussern Erweiterung des Horizontes schienen die Dinge doch dem Wesen nach dem Menschen näher zu rücken, denn in Allem wirkte ja das Gesetz, was sein eignes Leben beherrschte. Alle Begriffe schienen sich ferner gegenüber dem engen Kreise, den man gesprengt hatte, zu erweitern, und da zunächst der Aufmerksamkeit entging, dass mit der Ausdehnung des Umfanges der Inhalt abnehmen musste, so dünkte reiner Gewinn davon getragen; die Fülle concreten Lebens, welche die historischen Gestaltungen in ihrer Geschlossenheit enthielten, mochte nunmehr in das ganze Weltall sich ergiessen und es beleben. Grösser und freier schien so das Leben; wer wollte es der Zeit, die jene Ideen zum Durchbruch brachte, verdenken, wenn sie sich ganz dem Neuen hingab und von der immanenten Erfassung der Welt eine durchgehende Wendung zum Bessern erhoffte?

Erst nach und nach traten die Einschränkungen und Schwierigkeiten hervor. Vor allem ist das gewiss, dass eine Zweiheit der Welt auch hier sich geltend macht und vielleicht mehr geltend macht als je zuvor. Denn die Welt, die das wissenschaftliche Denken ausbildet, ist von der, welche der sinnlichen Wahrnehmung vorliegt, durchaus verschieden, und die Kluft wird um so grösser, je mehr sich das Denken seinen Zielen annähert. Das Gegebene

wird zerlegt und in neue Zusammenhänge gebracht, dadurch aber Inhalt und Verhältniss der einzelnen Dinge vollständig gegen die anfängliche Gestalt umgewandelt, so dass die Wissenschaft die Welt wesentlich anders zurückgiebt als sie dieselbe empfangen hat. Und je weiter man in der Hinleitung auf einfache Kräfte fortschreitet, desto mehr wird das Unmittelbare verlassen, und es scheint so eigenthümlicher Weise die Forschung die Welt uns in dem Masse ferner zu rücken, als sie dieselbe uns erkennen lehrt. Jedenfalls steht die Welt der exacten Wissenschaft der Welt des naiven Bewusstseins mindestens so fremd gegenüber, wie es früher die Welt der künstlerischen Anschauung und des religiösen Glaubens gethan hatte.

Aber auch innerhalb des Vorliegenden erwachsen Probleme, deren Beantwortung bis zum Gegensatze auseinander führt. Der gewöhnlichen Auffassung scheint Geistiges und Körperliches neben einander zu stehen, ein solches Nebeneinander lässt sich hier aber letzthin nicht ertragen, innerer Zusammenhang oder gar Zurückführung des Einen auf das Andere muss daher erstrebt werden. Den Einen ist nun der Weltinhalt ein geistiger und speciell intellectueller, denn das ist von vorn herein der neuen Zeit eigenthümlich, dass das Geistige durch das Denken bestimmt wird. Die Gesammtheit des Vorliegenden soll darnach in Denk- und Erkenntnissformen verwandelt werden, es bildet die Welt einen vom Geist stets thätig erzeugten Gesammtprocess, dem sich alles Besondere als Stufe einfügt. Von hier aus ergibt sich für die Wissenschaft die höchste Aufgabe: das unmittelbar Vorliegende, roh Stoffliche wird ergriffen und umgewandelt, das scheinbar Ruhende in Fluss gebracht, in allem Aeussern ein Geistiges wiedererkannt; aber die Schranke bleibt, dass man über rein formale Bestimmungen nicht hinausgelangt und, wie es in den Systemen der constructiven Philosophen offenkundig vorliegt, auf Ergreifung alles Concreten verzichten muss.

Auf der andern Seite gilt die äussere Natur, wissenschaftlich erfasst, als wahre Welt. Hier finden die specifisch neuen Kategorien ihre volle Verwerthung, mehr und mehr wird das Mannigfaltige

als Ergebniss einfacher Grundthätigkeiten begriffen, werden Gesetze ermittelt, in denen sich alles Geschehen bewegt, wird durch den Begriff fortschreitender Gestaltung das Zusammengesetzte von dem Einfachen her auch thatsächlich gewonnen. So erhält hier die immanente Erklärung einen concreten Inhalt, es thut sich eine unendliche Fülle des Stoffes, ein überwältigender Reichthum von Gestalten der wissenschaftlichen Behandlung auf. Aber hier gelangt man nicht eigentlich zu einem Weltbegriff; das Einzelne steht in seinem Wirken nebeneinander, ohne dass das Zusammensein begriffen wäre; es stimmt in den Formen des Geschehens überein, ohne dass diese Uebereinstimmung innerlich verstanden und rechtfertigt wäre, so dass schliesslich der Begriff des Gesetzes in der Luft schwebt; es bilden sich neue Gefüge und das Ganze schreitet vorwärts, aber nicht nach einer Nothwendigkeit des Ganzen, sondern aus dem zufälligen Zusammensein der einzelnen für sich ziellos wirkenden Kräfte heraus. Kann so nicht einmal auf eignem Gebiet Gesetz und Gestalt wahrhaft verstanden werden, so bildet eine unübersteigliche Schranke das geistige Leben, ja es wird eben das nicht begriffen, was die ganze Wissenschaft trägt und bedingt: der beobachtende und forschende Geist selber. So mag die ganze Theorie innerhalb ihres Gebietes staunenswerthes und zweifelloses erreichen, es gilt das alles unter so viel Bedingungen und Einschränkungen, dass von einer letzten Erfassung der Gesammtwelt nun und nimmer die Rede sein kann.

Es scheint aus dem allen zu erhellen, dass beide Richtungen auf einander angewiesen sind und der Begriff der Welt über die einseitigen Auffassungen erweitert werden muss. Keiner der hervorragenden speculativen Köpfe konnte sich dieser Aufgabe entziehen, und eine Geschichte des Weltbegriffes in der neuern Philosophie würde Gesammtbewegung wie Eigenthümlichkeit der Einzelnen abspiegeln; der grossartigste Versuch aber liegt ohne Frage bei Leibnitz vor. Natur wie Geisteswelt sollen dadurch geeint werden, dass sie sich als Stufen der Auffassung einer einzigen Welt erkennen lassen. Nachdem ein jedes für sich vollauf und ohne Störung zur Ausbildung gekommen war, sollten

beide erst in der letzthin zusammenfassenden philosophischen Betrachtung und nach geschehener Umwandlung in Verbindung mit einander treten. Für diese Verbindung aber war von erheblicher Bedeutung, dass Leibnitz den Weltbegriff insofern principiell erweiterte, als nicht nur das in der Erscheinung Wirkende, sondern auch die latenten, dabei aber doch thätigen Kräfte von ihm umfasst werden. Das Vorliegende erschien so als Folge eines sich weiter und tiefer erstreckenden Geschehens, das hinzugedacht werden muss, um causalen Zusammenhang in die einzelnen Erscheinungen zu bringen, und es entstand nun die Frage, ob durch eine solche Umgestaltung des Weltbegriffes es nicht möglich werde, die Begriffe in eine Sphäre zu erheben, wo der Gegensatz von Natur und Geist überwindbar ist. Leibnitz hat daran seine ganze Kraft gesetzt, aber dass bei allen glänzenden Entdeckungen und allen Erweiterungen des Wissensgebietes, zu denen ihn dies Streben führte, es in der Hauptsache gelungen sei, das werden wir mit Kant verneinen müssen. Eine Einigung fand freilich statt, aber in einem Reich der Schatten, der Ontologie, die concreten Bestimmungen blieben schliesslich doch unausgeglichen. In dem Grundbegriffe der Möglichkeit aber fallen die physikalische Bedeutung der Spannkraft und die logisch-metaphysische des (gesetzlich) Denkbaren trotz aller Versuche der Einigung immer wieder auseinander, und das Unternehmen, intellectuelle und sinnliche Welt zu verbinden, ist damit gescheitert.

Die klare Erkenntniss der Unmöglichkeit, die Aufgabe von den gegebenen Prämissen aus zu lösen, ist bestimmend für die Gestaltung der kantischen Philosophie geworden. Der Gegensatz wird nun aufrecht erhalten, aber mit der gesammten Erkenntniss in das Gebiet der Erscheinung hinein verlegt. Damit ändert sich der ganze Weltbegriff und die neue Kategorienlehre ist aufgegeben. Dinge an sich werden von den Erscheinungen getrennt, das Streben, die Mannigfaltigkeit der Wirkformen auf eine Grundkraft zurückzuführen, ist verlassen, eine Mehrheit von Vermögen bleibt neben einander stehen, die Bedeutung des Zusammenseins der Dinge wird erheblich herabgesetzt; kurz hier bahnt sich ein

eingreifender Umschwung an, auf den näher einzugehen wir uns aber hier versagen dürfen, da im Grossen und Ganzen für die wissenschaftliche Arbeit die Auffassungen und mit ihnen die Probleme des 17. Jahrhunderts herrschend geblieben sind. Das darf darnach unbedenklich behauptet werden, dass auch in der Gegenwart es an einem concreten philosophischen Weltbegriffe, dem die verschiedenen Gebiete und Seinsarten sich unterorden, gänzlich fehlt. Nicht blos Geistiges und Materielles, sondern auch Inhalt und Form fällt uns auseinander. Der eine denkt zunächst an dieses, der andere an jenes, und nur das Wort verbirgt es einigermassen, dass wir ganz verschiedenes denken, wenn anders wir überhaupt etwas dabei denken.

Diesem Problem der Bestimmtheit des Inhaltes der Welt treten andere hinzu und bereiten der immanenten Erklärung Schwierigkeiten. Die einzelne Erscheinung soll vollständig von dem Durchgehenden oder vielmehr das als abgeleitet Geltende von dem Einfachen aus begriffen werden; es fragt sich nur, ob sich alle besondere Gestaltung also fassen lässt und nicht eine Individualität von Gebieten und Einzelwesen anerkannt werden muss. Die Gefahr liegt hier namentlich für die naturalistische Richtung nahe, als kosmisches ohne weiteres das empirisch am meisten Verbreitete und von Anfang an in der Erscheinung Vorhandene, ja das Einzelne vor aller Verbindung hinzustellen und alle specifische Gestaltung für zufälliges Nebenergebniss zu erachten, während vielleicht das nur an einzelnen Punkten Hervortretende für die letzte Auffassung der Welt eine entscheidende Bedeutung haben und das scheinbar Specifische zu einer Umgestaltung der Principien selber zwingen kann. Bei dem gewöhnlichen Verfahren erhielt man leicht statt des umfassenden Begriffes, der an die Stelle des eng Menschlichen treten sollte, das positive Gegentheil des Bekämpften: es sollte das unterhalb der menschlichen Sphäre Liegende, ja das Unorganische als das kosmische gelten, wie es denn eine durchgehende Gefahr neuerer Forschung ist, etwas deswegen schon für zutreffend zu halten, weil sein positives Gegentheil sich als ungenügend erwiesen hat.

Eine nicht geringere Schwierigkeit macht für den Weltbegriff und die immanente Erklärung das Verhältniss des in der Zeit Geschehenden zu den zeitlos wirkenden Grundkräften. Als Entwicklungsprocess gefasst scheint das Geschehen an die Zeit gebunden. Das Spätere setzt das Frühere voraus und nimmt es auf; damit aber wird es abhängig, so dass nun das Problem entsteht, wie mit der Unmittelbarkeit und Zeitlosigkeit der Grundkräfte die bestimmten Gestaltungen vereint werden können. Auch die Erklärung geräth damit in's Schwanken, indem einmal das Gegenwärtige nur aus dem Vergangenen verstanden werden kann, und dann doch an einer unmittelbaren Verification festgehalten werden soll. Am deutlichsten tritt dieses Dilemma in dem hegelschen Systeme hervor. Principiell muss die Entwicklung als eine stets in sich zurückkehrende und somit zeitlose gefasst werden, dann aber treten doch die einzelnen Momente real auseinander, und es muss entweder die Zeit und alles in ihr Geschehende zum blossen Schein gemacht werden, was sofort neue Fragen hervorriefe, oder aber der speculative Grundgedanke ist abzuschwächen, wenn nicht aufzugeben. Die naturalistische Richtung aber hat an dieser Schwierigkeit insofern zu tragen, als die besondere Gestaltung entweder als zeitlos in den Gesammtdispositionen enthalten gedacht werden muss und dann mehr als ein unmittelbar Wirkendes als seiend anzunehmen ist, oder aber das später Hervortretende als ein ganz neues und causal nicht genügend verknüpftes erscheint. Es beharrt also das Dilemma, entweder sich auf den Moment zu beschränken, oder die reine Unmittelbarkeit des Erkennens aufzugeben, und es bleibt ungelöst jenes alte Problem des Verhältnisses von Geschichte und Ewigkeit.

Nach dem allen ergibt sich leicht, wie über die heute wieder mit verstärktem Nachdruck geltend gemachte Forderung einer immanenten Erklärung der Welt zu urtheilen sei. Dieselbe enthält eine Wahrheit, welche ihrem allgemeinen Inhalt nach vor allem Streit und Zweifel anzuerkennen ist: nur was sich als wirkend bezeugt, darf als seiend anerkannt werden, und die Er-

klärung hat die Aufgabe, alles was Gegenstand der Erfahrung ist, auf solche wirkend bezeugte Kräfte zurückzuführen. Dass wir dieses fest im Bewusstsein halten und daher nichts als seiend anerkennen, was sich nicht in streng causaler Verknüpfung von jenem Ausgangspunkte her gewinnen lässt, das macht unsern gemeinsamen Unterschied von andern Zeiten, namentlich vom Mittelalter, aus. Aber alsbald entsteht die Frage, wie weit das Denken über das unmittelbar Vorliegende hinauszugehen gezwungen werde, um das letzthin und selbstständig Wirkende zu ergreifen und so statt zu einer blossen Umschreibung zu einer wirklichen Erklärung zu gelangen; und dieser Frage gegenüber ist jede Antwort eine ganz bestimmte These, die sorgfältig begründet werden muss und sich keineswegs als durch jene allgemeine Wahrheit gedeckt ansehen darf.

Wenn immanente Welterklärung hier soviel besagt, dass bei dem unmittelbar in der äusseren Natur Gegebenen Halt zu machen sei, so bleibt auf dem eigenen Gebiete, wie wir sahen, die gesammte wissenschaftliche Arbeit der Neuzeit, und überhaupt Gesetz und Form, sodann aber alles Geistesleben unbegriffen; und wenn hier der Physiker den anfänglichen Fehler leicht in der concreten Arbeit verbessert, so ist hingegen der Physikant geneigt, den Irrthum zu steigern und immanente Welterklärung gerade das Gegentheil von dem zu nennen, was der Ausdruck besagt. Er spricht von Immanenz, wo es sich um rein äusserliche Beziehungen handelt, von Welt, wo die Idee eines Weltganzen vor der überwältigenden Macht der zerstreuten Erscheinungen aufgegeben ist, von Erklärung, wo nur ein Nebeneinanderstellen äusserer Geschehnisse vorgeht. Soll aber die Forderung immanenter Welterklärung ausdrücken, dass das in Natur und Geist Vorliegende unmittelbar so, wie es sich gibt, das Mass der Wahrheit sei, so bleibt die Thätigkeit des Geistes und im Besondern die von ihr in der Neuzeit ausgehende Umgestaltung des Weltbildes ausser Acht. Wird endlich die Thätigkeit anerkannt, aber auf eine blos formelle Umbildung des „Gegebenen“ eingeschränkt, so frägt es

sich, ob eine solche nicht nothwendig auch materiell weiter führe und der Welt des Denkens einen reichern Inhalt gebe als der Welt der Erscheinung.

Solche Probleme und Schwierigkeiten, in die wir von Schritt zu Schritt mehr hineingerathen, dürfen natürlich das allgemeine Postulat immanenter Erklärung nicht abschwächen, aber die Frage scheint gerechtfertigt, ob der bestimmte Weg und die ganze Art der Behandlung, welche die neuere Wissenschaft eingeschlagen hat, zum Ziele hinreichen; ob nicht weitere Ausgangspunkte versucht, andere concrete Bestimmungen des Wirkenden mit herangezogen, andere Methoden dem entsprechend ausgebildet werden müssen, um vielleicht einen Schritt weiter zu kommen. Doch solchen Fragen thut man Unrecht, wenn man sie nur im Fluge streift.

Monismus — Dualismus.

> Ich behaupte, dass einen wirklichen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe darstellen ebenso vortheilhaft für die Wissenschaft ist als seine Identität darstellen.
>
> Schelling.

Da eine Hauptschwierigkeit für einen universalen Weltbegriff und eine immanente Erklärung in dem Unterschiede körperlichen und geistigen Seins bestand, so müssen alle Versuche, diesen Unterschied zu vermindern oder aufzuheben, erhebliche Folgen für die gesammte wissenschaftliche Arbeit haben; und es darf darum der naturwissenschaftliche Monismus der Gegenwart allgemeiner Beachtung sicher sein.

Dem Ausdruck nach ist Dualismus älter als Monismus. Jenes findet sich zuerst bei Thomas Hyde in der Schrift de religione veterum Persarum zur Bezeichnung eines religiösen Systems, worin neben dem guten Princip ein böses gesetzt wird, und es ward in diesem Sinne das Wort durch Bayle (s. den Art. Zoroastre) und Leibnitz (s. Theodicée II, 144, 199) weiteren Kreisen vermittelt.*) Den Gegensatz von Monismus und Dualismus bildet zuerst Wolff, aber nicht in der Religionsphilosophie, sondern der Metaphysik. Monisten heissen ihm nämlich diejenigen Denker, welche nur ein

*) S. z. B. Brucker (ed. II) I, 176: ex ratione systematis quod vocari ita solet dualistici.

Princip, sei es geistiger, sei es körperlicher Art, annehmen, so dass sowohl die „Idealisten" wie die „Materialisten" *) darunter befasst werden, während Dualisten diejenigen sind, welche Körper und Geist als von einander unabhängige Substanzen betrachten. Ihnen wollte sich Wolff selbst zugerechnet wissen. Das Wort Dualist gelangte in dieser Verwendung zu ziemlicher Verbreitung, (s. z. B. Kant, Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl. (bei Hartenstein III, 599), Fichte II, 88; eine andere Bedeutung s. Kant VI, 360); Monismus dagegen fristete in philosophischen Wörterbüchern ein kümmerliches Dasein**), bis es als Bezeichnung der hegelschen Philosophie (s. z. B. Göschels Monismus des Gedankens 1832) zu weitester Verbreitung gelangte. Es war wieder einigermassen zurückgetreten, als es von der neuern Naturphilosophie aufgenommen und zum Losungswort einer Lehre gemacht wurde, der Geistiges und Körperliches nicht als etwas getrenntes und auch nicht als von einander abgeleitetes, sondern als etwas in einem wesentlichen und unzertrennlichen Zusammenhange stehendes gelten. Die Materie erhält als ursprüngliche Bestimmtheit ein geistiges Merkmal, das im Lauf der Gestaltung sich bis zu vollbewusster Thätigkeit steigert. Der Geist fällt dabei in den allgemeinen Weltprocess hinein und wird durch die physikalisch-mechanischen Gesetze desselben beherrscht. Wie demnach der Terminus Monismus so ziemlich in das Gegentheil der anfänglichen Bedeutung übergegangen ist, so ist auch die Werthschätzung umgeschlagen: während die Wolffianer sich gegen den Monismus nicht genugsam glaubten verwahren zu können, wird jetzt jene naturphilosophische Lehre fast nur bekämpft, um eine andere Form des Monismus dafür einzusetzen. Ein solcher Umschwung dürfte wohl als Zeichen dafür gedeutet werden, dass bei dem vorliegenden Problem verschiedene Gesichtspunkte möglich sind und verschiedene Motive

*) Ueber Idealismus s. unten ausführliches, „Materialist" finde ich zuerst bei Boyle (so in der 1674 erschienenen Schrift the excellence and grounds of the mechanical philosophy).

**) Bei Fichte II, 88 findet sich als Gegenstück von Dualismus Unitismus.

sich durchkreuzen, und das finden wir bei näherer Prüfung vollauf bestätigt.

Schon für die erste Betrachtung, noch mehr aber für die wissenschaftliche Forschung ist das Geistige mit dem Körperlichen so eng verbunden, dass jedes Auseinanderreissen als ein gewaltsames erscheint, dazu verlangt die Metaphysik Einheit des letzten Principes, und endlich will die ästhetische Anschauung sinnliches und geistiges nicht auseinanderfallen lassen. Dagegen scheint zunächst als gleichwiegender Grund nicht aufkommen zu können, wenn das Selbstgefühl des Geistes, das Bewusstsein eines einzigartigen Lebensinhaltes zu dem Anspruch auf eine gesonderte und ausgezeichnete Stellung in der Welt führt, aber ein solches Verlangen erhält eine Stütze durch die Analyse des specifischen Inhaltes beider Gebiete, die so tiefgehende Unterschiede herausstellt, dass eine einfache Verbindung oder Gleichsetzung unmöglich zu werden scheint. So steht das Eine gegen das Andere, jedwedes stark genug sich zu behaupten, aber zu schwach, das Andere endgültig zu unterwerfen.

Bei den Griechen überwogen die Motive des Monismus, aber derselbe durchläuft bei ihnen sehr verschiedene Formen. Zu Anfang ist das Geistige dem Körperlichen nur als ein Merkmal beigesellt, bis mit Anaxagoras jene Scheidung eintritt, welche die Vorbedingung der sokratischen Schule ausmacht. Nachdem hier Plato dem Geistigen den Vorrang erstritten hatte, ward in der aristotelischen Philosophie ein speculativer Monismus ausgebildet, der beide Seiten zu umfassen sucht und der trotz mancher Schwankungen in der Ausführung als Höhepunkt griechischen Denkens angesehen werden darf. Auch die spätern Schulen hielten am Monismus fest, nur ist darin, dass er bei den Stoikern abstrakter, bei den Epicureern roher wird, ein Sinken unverkennbar. Die allgemeine Empfindung kam dem Dualismus entgegen, der theils an Plato anknüpfend, theils orientalische Einflüsse aufnehmend, den Gegensatz von Geistigem und Körperlichem dem des Guten und Bösen annäherte, diesen aber auf's schärfste aus-

prägte.*) Jedoch dagegen erhob sich noch einmal der Drang des griechischen Geistes nach einer einheitlichen Weltbegreifung und schuf in der Lehre des Plotin ein System, worin das Körperliche dem geistig-intellectuellen Leben als eine Erscheinungsform und Stufe eingefügt wird. Aber diesen Gedanken eines spiritualistischen Monismus kräftig durchzuführen, war eine absterbende Zeit nicht mehr fähig: eben bei dem Versuch, den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen zu überwinden, bricht die Welt in eine ideelle und sinnlich-erscheinende auseinander und der Stoff drängt sich doch wieder als eine positive Macht, ja als die Macht des Bösen ein. Immerhin aber gelangte die griechische Philosophie gerade am Gegentheil dessen an, von dem sie ausgegangen war. Der zuerst in das natürliche Geschehen versenkte Geist hatte sich nach und nach zur Selbstständigkeit und Freiheit herausgearbeitet und hielt daran unbeirrt fest; aber um in dem Kampfe diese Stellung zu behaupten, ward er immer mehr dahin gedrängt, die erscheinende Welt herabzusetzen, ja aufzugeben, bis sie sich endlich zu einem blossen Gleichnisse des wahren Seins umgewandelt hatte. Wenn irgend, so bewährte sich darin der Idealismus griechischen Wesens, eher die vorliegende Welt als die Realität geistigen Lebens aufzuopfern, wie die speculative Kraft sich dadurch vielleicht am meisten bezeugt, dass trotz des ungeheuren Druckes, der damals auf dem Denken lastete, es doch nicht mit einer zwiespältigen Welt abschliessen wollte und in sich selbst die letzte Einheit suchte.

Dem Christenthum dürfte, insofern es den Geist als freie Persönlichkeit zur Quelle alles Seins macht, ein absoluter Monismus zugeschrieben werden; aber hier wie an manchen andern Punkten wird die allgemeine Ueberzeugung mehr durch die uns unmittelbar berührende Erscheinung als durch ihren letzten Grund bestimmt. In jener aber schien der Abstand des Körperlichen und Geistigen so gross, dass gewöhnlich der Mensch geradezu

*) Plutarch, Isis und Osiris 45 (Ausg. von Parthey): *δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν.*

als ein Zusammengesetztes (συνθέν, compositum) bezeichnet wird. Es schloss eben die Werthschätzung des ethisch-religiösen Inhaltes des Geisteslebens nicht nur ein Herabziehen desselben in ein blosses Naturgeschehen aus, sondern verbot auch eine zu enge Verknüpfung beider. Daneben gingen freilich manche Strömungen her. Auf Tertullian's Materialismus konnte sich ein Hobbes berufen, während für Augustin*) und die Mystiker allein das Geistige ein letzthin Seiendes bildete.

Den Höhepunkt erreichte die Behandlung des Problemes aber in der Neuzeit. Für jedwede Richtung traten hier mächtige Antriebe neu ein und steigerten Heftigkeit wie Fruchtbarkeit des Kampfes. Der Monismus hatte dabei gewöhnlich einen Schritt voraus. Für ihn wirkte vor allem das Streben nach einer immanenten Weltbegreifung, wodurch die Anforderungen an Einheit und Zusammenhang des Universums so gesteigert wurden, dass zwei verschiedene Grundkräfte nicht neben einander ertragen werden konnten; es kam hinzu die wachsende Erkenntniss der Abhängigkeit geistigen Lebens von körperlichen Functionen, die Einsicht in die Verwandtschaft des menschlichen Lebens mit niederen Formen, die vom Stofflichen abhängig zu sein scheinen, der Gedanke der Entwicklung, vor dem ein isolirtes Sein sich nicht behaupten kann. — Zunächst glaubte man nun durch einfache Verbindung das Problem lösen zu können, und es war schon im 16. Jahrhundert eine Auffassung in wissenschaftlichen Kreisen verbreitet, die manche Züge mit dem heutigen Monismus theilt. Allem Körperlichen sollte ein inneres Leben beigelegt und in allen natürlichen Vorgängen eine Analogie mit seelischer Thätigkeit angenommen werden. Paracelsus z. B. wollte in allen Dingen eine Seele oder doch etwas, das „gleichformig der Seel“ **), er-

*) S. Augustin I, 254 D: intellectus in quo universa sunt vel ipse potius universa. VI, 96 C: colligitur non esse causas efficientes omnium quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet quae spiritus vitae est.

**) Phil. ad Ath. II 6: Zum mehrerem Verstand, was ein Element sey, ist ein Element nichts anderst dann ein Seel. Wiewol nit, dass sein Wesen sey wie ein Seel, sondern gleichformig der Seel. Dann ein Underscheid

kennen, und der eigentliche Apostel dieser neuen Naturphilosophie, Jordano Bruno, verkündete mit Begeisterung, dass auch das kleinste Körperchen Seelisches in sich enthalte, und dass Körperliches und Geistiges auf eine einzige Wurzel zurückkämen.*)

Gegen ein Beharren auf diesem Standpunkt wirkten indessen gewichtige wissenschaftliche Gründe, zunächst in der Physik, dann auch in der Philosophie. Die ganze exacte Naturerklärung hatte zur unerlässlichen Voraussetzung die Befreiung des Körperlichen von jenen inneren Merkmalen, die von dem scholastischen Aristotelismus eingemengt wurden. Eben weil hier alles Wirken auf innere Kräfte zurückkam und fortwährend die Eigenthümlichkeiten geistigen Lebens in die Natur hineingetragen wurden, konnte von einer wissenschaftlichen Erkenntniss im Sinne der Neuzeit keine Rede sein; die Grundgesetze dieses Erkennens gelten nur insofern, als alles Innere aufgegeben und die Natur als ein seelenloses betrachtet wird. Um aber das durchzuführen, ist viel mühevolle Arbeit nöthig gewesen; Männer wie Nicolaus Taurellus, Kepler, Galilei u. A. haben alle Mühe darauf verwenden müssen und sind nur Schritt für Schritt dem Ziel näher gekommen. Der menschliche Geist musste hier die Natur von sich entfernen und auf unmittelbare Verbindung mit ihr verzichten, welches Entsagen eine Kraft und Aufopferung verlangt, die wir verehrungsvoll zu bewundern haben.

Es fügte sich nun, dass eben als in der Physik die analytische Arbeit in Galilei zu einem ersten Abschluss gekommen war, sie durch Cartesius auf die Philosophie überging. Bei ihm zuerst ward Körperliches und Geistiges principiell von einander geschieden, Bewusstthätiges und Ausgedehntes konnten, wenn auch im Wirken eng und gesetzlich verbunden, doch nicht auf ein

---

ist zwischen der Seel des Elements und zwischen der ewigen Seel: die Seel der Element ist das Leben aller Geschöpff.

*) Della causa II: spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo, che non contegna cotal porzione in sè, che non inanimi. III, gegen Schluss: in somma l'una e l'altra si riduca ad uno essere et una radice.

Wesen zurückgeführt werden, so dass nicht eine Einheit der Natur (unitas naturae), sondern nur eine Einheit der Zusammensetzung (unitas compositionis) hier behauptet werden konnte. Descartes musste so urtheilen, wenn er der Grundüberzeugung seiner Philosophie treu bleiben wollte. Denn wenn darnach die Substanz nur aus dem Wirken erschlossen oder vielmehr zu ihm hinzugedacht wird, so kann ein Sein mit zwei ganz verschiedenen Kräften nicht ertragen werden. — Aber freilich konnte man andererseits in dem Zuge nach einheitlicher immanenter Weltbegreifung nicht wohl zwei Kräfte im Wesen unverbunden stehen lassen, so dass nun die mächtigsten Strebungen der neuern Philosophie mit einander in Widerspruch geriethen. Jedenfalls war der naive Monismus des 16. Jahrhunderts zerstört und das Problem so gesteigert, dass nur von einer speculativen Umbildung des Erscheinenden ein Fortschritt erhofft werden konnte.

Unter den Lösungen stehen für uns die Spinoza's und Leibnitzens voran. Indem jener die Begriffe von Körper und Geist gegen Descartes fast unverändert liess, suchte er durch die Art, wie er ihre Stellung zu einander und zur Substanz bestimmte, die Schwierigkeiten zu heben. Sein Gedanke, Körper und Geist innerhalb des Weltbegriffes wesentlich zu verbinden, ist dem allgemeinen Gehalte nach so nothwendig und überzeugend, dass darüber das Verfehlte der Durchführung oft übersehen wurde. Für uns genügt es, daran zu erinnern, dass principielle Auffassung und eingehende Entwicklung nicht übereinstimmen. Nach jener hätte Spinoza das Geistige auf die absolute Substanz als Bewusstseinsinhalt beziehen müssen, wodurch allerdings seine Philosophie Mystik geworden und die Verwandtschaft seines Substanzbegriffes mit dem mittelalterlichen klar hervorgetreten wäre; wenn sich dagegen in Wirklichkeit jenem absoluten Sein die Körperwelt unterschiebt, so ist damit freilich ein concreter Inhalt gewonnen und eine Stellung auf dem Boden neuer Wissenschaft gesichert, aber das Geistige ist seinem specifischen Wesen nach aufgeopfert*),

*) Namentlich bezeichnend ist dafür, dass das Trägheitsgesetz als

und die gesammte Philosophie des Spinoza wird Naturalismus, ja Materialismus auf dem Grunde eines Mysticismus. Zum äussern Erfolge hat freilich diese anscheinende Versöhnung von Unvereinbarem nicht wenig beigetragen.

Leibnitzens Versuch steht schon deswegen über dem Spinoza's, weil hier der Inhalt der Begriffe nicht einfach von einem andern Denker aufgenommen wird, sondern auf Grund selbstständiger Analyse weitere Bestimmungen erhält. Beim Körperlichen trat vor die Ausdehnung das Merkmal der Kraft, der Begriff des Geistigen aber ward so erweitert, dass er auch die unbewusste Thätigkeit mit umfasste. Und nun ward versucht, das Materielle als eine gesetzlich vorgehende Erscheinungsart des geistigen Seins, ein phaenomenon bene fundatum, zu fassen, die ganze äussere Welt als eine dem endlichen und darum verworren erkennenden Geiste sich darstellende Spieglung des geistigen Kosmos zu begreifen. Damit werden alle physischen Bestimmungen den geistigen untergeordnet, selbst die Grundgesetze der Bewegung sollen aus der Idee der vollkommensten Welt abgeleitet werden.*) — Gegen diesen gigantischen Versuch spricht weniger die Unmöglichkeit den Ursprung des Sinnlichen aus dem Geistigen vorstellbar zu machen, denn es wird nie einer Theorie möglich sein, das unter wesentlich verschiedenen Bedingungen dem Erkennen Gegebene in eine einfache Reihe zu bringen**), als dieses dagegen entscheidet, dass bei solchem Versuche, das Geistige zur

---

Grundgesetz alles Seins, auch des geistigen, aufgestellt wird, s. tract. theol. pol. XVI, 4: lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione; eth. III, prop. 6.

*) 652 b meint er: physicam necessitatem sic explicui, ut sit consequens moralis.

**) Die Widersinnigkeit einer solchen Forderung hat Leibnitz selbst klar ins Licht gestellt; s. 358 b: vouloir que ces phantômes confus demeurent et que cependant on y démêle les ingrédiens par la phantaisie même, c'est se contredire, c'est vouloir avoir le plaisir d'être trompé par une agréable perspective et vouloir qu'en même tems l'oeil voie la tromperie, ce qui serait la gâter.

alleinigen Weltmacht zu erheben, das Specifische seines Inhaltes verloren geht. Die Monaden sind schliesslich nach dem eignen Ausdruck des Philosophen nur „metaphysische Punkte", aber nicht mehr geistige Wesen; die Vorstellung mit ihrem Zusammenfassen der Vielheit in einer Einheit ist nicht mehr ein psychologischer, sondern ein ontologischer Begriff.*) Hatte also Spinoza den concreten Inhalt des Geistigen der Natur untergeordnet und damit zerstört, so opferte Leibnitz Geist und Natur ontologisch-mathematischen Bestimmungen, und wenn Spinoza's Begriffe dem Geistigen geradezu widersprachen, so trafen die leibnitzischen nur für eine abstrakte Fassung zu, von welcher der Weg zu den concreten Beschaffenheiten nicht zurückzufinden war. Darin dass Spinoza's Lehre bei ihrer Einseitigkeit einen bestimmt ausgeprägten Inhalt hatte, lag es zum guten Theil begründet, dass sie weit mehr einwirkte und den Gedanken des Monismus kräftiger zu vertreten schien. Denn das Concrete ist mit allen Irrthümern immer das geschichtlich Mächtige und Siegreiche. — Dazu kam, dass die Schule Leibnitzens, allermeist die fliessenden und lebendigen Gedanken des Meisters erstarrend, aus seinem Monismus einen so geistlosen Dualismus machte, dass demgegenüber freiere und tieferdringende Geister den gleichsam wiederentdeckten, darum aber wie neu auftretenden und einer idealistischen Umdeutung zugänglichen Spinozismus als eine Erlösung begrüssen konnten. Wissenschaftliche und künstlerische Motive wirkten zusammen, eine innerste Abneigung gegen „das infame Zwei in der Welt" (s. Lichtenberg, verm. Schriften VIII, 151) hervorzubringen.

Aber die Synthese, von der man sich überzeugt hielt, war mehr erfordert als erwiesen, in der systematischen Philosophie blieb vielmehr das Bewusstsein zunächst durch das Misslingen der monistischen Versuche Spinoza's und Leibnitzens beherrscht. Die Hervorkehrung des specifischen Unterschiedes von Körper-

*) Der Vorwurf Kant's (III, 231), Leibnitz habe die Erscheinungen intellectuirt, beruht auf einer mehr äusserlichen Auffassung desselben. Vielmehr sind bei ihm letzthin Geist und Natur einem dritten unterworfen.

lichem und Geistigem, von Sinnlichkeit und Verstand, und die Erkenntniss der Unmöglichkeit, dieselben auf einander zurückzuführen, hat die Gestaltung der kantischen Philosophie in weitem Masse bestimmt. Wenn sich ihm die Welt, wie sie als erscheinende gegeben ist, aus den beiden Factoren, als dem letzten uns zugänglichen, zusammensetzt, so ist damit freilich über deren reales Verhältniss endgültig nichts entschieden, aber da diese Frage für uns schlechthin transscendent war, so blieb die Differenz stehen, und die bewunderungswürdige Kraft, mit dem sie im Systeme durchgeführt war, musste alle bisherigen Formen des naiven wie des speculativen Monismus innerhalb der Wissenschaft zerstören und die Frage in ein drittes Stadium bringen.

Aber es liegt einmal in unserer Natur begründet, dass die Analyse immer nur neue Versuche der Synthese hervorruft. Und eine Synthese ward nun von den deutschen Philosophen in kühnster Weise unternommen, wobei sie darin übereinstimmten, das Materielle von einem Geistigen als dem letzthin Seienden und die Erscheinungswelt Hervorbringenden abzuleiten, während sie sonst weit auseinandergingen und an verschiedene Punkte der Vergangenheit Anschluss suchten. Wie man aber auch über die Ergebnisse dieser Bestrebungen urtheilen mag, thatsächlich sind sie mit in die Krise der Philosophie hineingezogen und in ihrer Wirkung auf das allgemeine Bewusstsein gelähmt. Eine solche Lage kam dem Materialismus zu Gute, der, jeder wissenschaftlichen Philosophie gegenüber ohnmächtig, in der Zeit speculativer Ermattung stets sofort hervortritt, eine Fülle von Erscheinungen für sich verwerthet und leicht damit einen Einfluss auf weite Kreise gewinnt.

Der gegenwärtige Monismus darf schon als eine Fortbewegung darüber hinaus betrachtet werden. Die Unmöglichkeit klar erkennend, aus der Materie, und sei sie noch so fein genommen, das Seelische durch Zusammensetzung hervorzubringen, will er ein geistiges Merkmal als allem Sein wesentlich anerkennen und führt dies näher dahin aus, der Materie überhaupt die Fähigkeit von Empfindung und Bewusstsein zuzusprechen, nach dieser

Erweiterung des Begriffes aber die Gesetze des materiellen Seins zu Weltgesetzen zu erheben. Dieser neue Monismus hat es nicht so sehr unternommen, in grossem historischen Zusammenhange und nach kritisch-systematischer Methode die Begriffe des Materiellen und Geistigen einer neuen Analyse zu unterziehen, die allgemeinen Bedingungen, unter denen uns das Sein als körperliches oder geistiges gegeben ist, zu erörtern, und erst in Verbindung damit alle jetzt vorliegenden Daten zusammenfassend zu verwenden, sondern für ihn sind bestimmend Gruppen und Zusammenhänge von philosophisch unbearbeiteten Erscheinungen, die einzeln meist schon früher bekannt und benutzt, nun durch eine Art von darwinistischer Weltansicht zur Verknüpfung und damit zu einer Gesammtwirkung gekommen sind.

Voran steht hier die Erkenntniss des Gebundenseins der psychischen Vorgänge an physische. Die bequeme Vorstellung früherer Zeiten, das Körperliche nur als Werkzeug des Geistes zu betrachten, so dass dieser freischwebend seine Thätigkeit rein von innen heraus gestalte*), ist durch die Ergebnisse der Wissenschaft hinfällig geworden. Mehr und mehr haben dieselben zu der Auffassung hingedrängt, dass für den Process, den das naive Bewusstsein als einen lediglich geistigen ansieht, das Körperliche von eingreifender Bedeutung sei, indem es vorkommenden Falls nicht bloss seinen Dienst versage, sondern auch positiv hemme, ja von sich aus (wie z. B. in Geisteskrankheiten erweislich) das Geistige in bestimmte Bahnen dränge. Und dabei fällt besonders in's Gewicht, dass nicht nur ein allgemeiner Zusammenhang festgestellt, sondern auch eine Abhängigkeit bestimmter geistiger Leistungen von körperlichen Functionen, wenn auch bis jetzt nur an einigen Punkten ermittelt, so doch weit darüber hinaus wahrscheinlich gemacht ist. Darnach erweist sich das scheinbar Einfache und Selbstständige als zusammengesetzt und mannigfach

*) Man könnte übrigens diejenigen, welche gern der Philosophie überhaupt diese Vorstellung zuschieben, ersuchen, einen einzigen bedeutenden Denker zu nennen, der mit derselben sich begnügt habe.

bedingt, das Eigne und Innere tritt einen Schritt zurück, das Leben erscheint nicht als Darstellung eines im wesentlichen Fertigen, sondern als Bildungsprocess zu neuer Gestaltung.

Dazu kam eine Aenderung der Stellung des menschlichen Geistes, im Ganzen und im Einzelnen. Die vornehme Isolirung liess sich, nachdem mehr und mehr die Verwandtschaft mit niedern Stufen erkannt und gewisse Grundformen als allem Lebenden gemeinsam erwiesen waren, nicht länger aufrecht erhalten; die immer mehr beachteten Thatsachen der Vererbung stellten auch das Individuum in einen weitreichenden Zusammenhang und machten es dadurch abhängig*); wobei denn die „Entwicklungslehre" geneigt war, solche Auffassungen in das Universum hineinzutragen und alles Höhere nicht nur als in causalem Zusammenhang mit dem Niedern entstanden, sondern sogar als genetisch daraus entsprungen vorzustellen.

Das alles birgt noch unendlich viel problematisches, Hypothesen und Beobachtungen gehen oft in fast unzertrennlicher Vermengung durcheinander, und der Wunsch eilt den Ergebnissen nicht nur weit voraus, sondern bringt sie von vorn herein in sehr fragliche Zusammenhänge, aber trotzdem dürfen wir in dem Ganzen einen grossen und berechtigten Zug wissenschaftlicher Forschung nicht verkennen. Zu der begrifflichen Verwirrung haben nicht am wenigsten jene Idealisten beigetragen, die, wesentliche und ewige Wahrheiten an enge und zufällige geschichtliche Gestaltungen knüpfend, diese Wahrheiten durch die geschilderten wissenschaftlichen Bestrebungen in den Grundlagen bedroht wähnten und nun jener Richtung einzelnes zu bestreiten und gewissermassen abzudingen suchten. Oder aber sie hielten sich an die in solcher Forschung unvermeidlichen Lücken und riefen,

*) Die Verwerthung der Vererbungserscheinungen für eine materialistisch-monistische Theorie reicht bis auf die Stoa zurück, s. Kleanthes (Zeller, III, 1 [2. Aufl.], S. 180): *οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσιν· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

also sich an das Dunkle klammernd, das ganze Interesse der theoretischen Vernunft gegen sich wach. Jeder Fortschritt in der Bewegung, welche die Wissenschaft nun einmal verfolgt, war ein Schlag für solche Tendenzen und erhielt dadurch scheinbar eine principielle Bedeutung, die in dem thatsächlichen Gehalt keineswegs begründet war.*)

Dem gegenüber sind sowohl die einzelnen Untersuchungen wie die Gesammtrichtung der monistischen Bewegung rückhaltlos anzuerkennen, das alte Verlangen, Körper und Geist in einen innigeren Zusammenhang zu bringen, als es der landläufigen Ansicht dünkt, ist durch mannigfache Gründe so gesteigert, dass es nothwendig auch in der Philosophie Ausdruck gewinnen und zu neuen Gestaltungen führen muss. Aber in dem Augenblick, wo die Frage als eine philosophische gestellt wird, muss sich die ganze Behandlung der Sache ändern. Denn wo es sich um eine Feststellung erfahrungsmässiger Vorgänge handelt, mag es geboten sein, das Erscheinende möglichst einfach zusammenzufassen; wo aber eine Begreifung des Grundgeschehens angestrebt wird, kann die Erörterung nur im systematischen Zusammenhange der Philosophie vorwärts schreiten. Es ist ein anderes, für den gesetzmässigen Zusammenhang körperlichen und geistigen Wirkens einzutreten, ein anderes, die Grundkräfte letzthin von einander abzuleiten oder in ein wesentliches begriffliches Verhältniss zu bringen; jenes ist Problem der Naturwissenschaft und empirischen Psychologie, dieses dagegen der systematischen Philosophie. Auf jenem Gebiet sind die Verdienste des Monismus unverkennbar, auf diesem jedenfalls fraglich. Die letzte Verbindung beider Betrachtungen ist unleugbares Postulat, die Vermengung ein offenbarer Fehler. Es ist einmal nicht selbstverständlich, die Verhältnisse des Erscheinenden ohne weiteres auf das Wesen zu übertragen, da alles

*) Wie aus manchen in Rede stehenden Erscheinungen in einem andern Zusammenhange ganz anderes erschlossen werden kann, als heute oft geschieht, zeigt z. B. Origenes c. Cels. IV, 84: *ὅσα πλείονα λέγει τῶν ἀλόγων ζῴων ἐγκώμια, τοσούτῳ πλεῖον (κἂν μὴ θέλῃ) αὔξει τὸ τοῦ πάντα κοσμήσαντος λόγου ἔργον.*

Erscheinende an Bedingungen und Thätigkeiten unserer Natur geknüpft ist, und das Gegebene daher vielleicht umgebildet werden muss, um abschliessend anerkannt zu werden. Dieses trifft nun in hohem Grade den Begriff der Materie, da er, wenn auch innerhalb gewisser Schranken einfach aussehend, genauer betrachtet und geprüft sich offenbar als Erzeugniss geistiger Thätigkeit aus Erscheinungen des geistigen Lebens herausstellt. Und dabei treten in ihm Probleme, ja Widersprüche hervor, die zu einer Umwandlung und damit über alles unmittelbar Vorliegende hinaus in das Gebiet der Metaphysik treiben.

Wer aber diese letzte Frage zunächst bei Seite lassen möchte, der müsste vom neuesten Monismus als philosophischer Lehre wenigstens das verlangen, dass er den nächstliegenden Fortschritt machte, sonst getrennte Gebiete in eine engere wesentliche Verbindung zu bringen und dadurch eine einheitliche Auffassung der Welt anzunähern. Es müssten also gemeinsame Begriffe gefunden werden, denen sich das Besondere unterordnete, oder es müsste doch eine innere Verknüpfung der verschiedenen Merkmale angebahnt werden, wenn über eine Zusammenfassung des Vorgehenden hinaus etwas für die philosophische Weltbegreifung gewonnen sein sollte. Nothwendige Vorbedingung dazu wäre eine neue eindringende Analyse der einzelnen Gebiete und eine Zurückführung des Mannigfachen auf durchgehende Wirkformen; ja wie die Art der Synthese wesentlich durch die vorangehende Analyse bedingt ist, so bemisst sich die Bedeutung des Monismus zum guten Theile nach dem Dualismus, den er zu überwinden unternimmt.

Aber eine scharfe Erfassung der Eigenthümlichkeit der Gebiete wird gewöhnlich bei den heutigen Monisten vergeblich gesucht: für viele von ihnen scheinen sich die Begriffe von Geist und Materie in demselben Zustande des Ungeschiedenseins zu befinden wie bei den jonischen Hylozoisten, andere stehen Jordano Bruno nahe; wo am meisten Deutlichkeit der Begriffe herrscht, könnte man sich etwa auf Spinoza berufen. In der That bildet die spinozistische Theorie, losgelöst von dem speculativen Grund-

gedanken Spinoza's, den philosophischen Gehalt des heutigen Monismus, so dass derselbe von allen den Bedenken und Einwendungen, welchen jene ausgesetzt ist, mitbetroffen wird.*) Da wir diese Frage schon mehrfach berührten, so möge hier nur noch auf das eine hingewiesen sein, dass die innere Welt der äusseren gegenüber so eigenartige, ja widersprechende Grundformen und Wirkgesetze hat, dass sie zu einer blossen Copie oder zu einer Parallele nie und nimmer gemacht werden kann, sobald überhaupt der specifische Inhalt gebührende Beachtung findet. Dort durchgehend ein Nebeneinander und Zusammengesetztes, hier ein Miteinander und innerlich Verbundenes, dort in einem gegebenen System alle Umgestaltung von aussen kommend, hier ein zielmässiges Streben, das im Lauf der Entwicklung Selbstständigkeit und Innerlichkeit gewinnt**), dort alles sich quantitativ abstufend, hier selbst bei den niedersten Formen Contrastempfindungen unverkennbar; — wie kann man so verschiedenes einfach mit einander verknüpfen? Es genügt darnach nicht, den Geist so nebenbei anzuhängen, sondern der Inhalt der Gebiete ist umzuarbeiten, wenn der Monismus einen philosophischen Charakter erhalten soll.

Einer solchen Forderung lässt sich nicht dadurch entgehen, dass das Geistige als möglich klein und fast verschwindend gesetzt wird; denn es bleibt bei aller Verschiedenheit immer etwas Eigenartiges, das alle Formen gleichmässig durchzieht. Ueber jenes Verfahren ist demnach ähnlich zu urtheilen, wie über das mancher Materialisten, wenn sie gerade umgekehrt das Sinnliche möglichst subtil nahmen und nun endlich das Feinsinnliche in ein Geistiges umsetzten; der Unterschied mag für die Einbildungskraft vermindert sein, für den Begriff beharrt er unerschüttert. Der Sprung vom Geist zur Materie ist hier ebenso gross wie von der Materie zum Geist, der Geist bleibt für diese Stufe der Betrachtung nach Schellings Ausdruck gleichmässig eine „ewige Insel".

*) Es entgeht uns nicht, dass von einzelnen Forschern eine tiefere Fassung des Monismus erstrebt wird, in der Gesammtbewegung aber, die wir betrachten, tritt das vor den dargelegten Gestaltungen zurück.

**) Pythagoreer nannten die Seele ἀριθμὸς ἑαυτὸν αὔξων.

Aber nebendem gedenken wir nicht, auf die Anerkennung des besondern Inhaltes der höhern Formen zu verzichten. Dass überhaupt das geistige Leben sich zu einer solchen Innerlichkeit und Kraftfülle aufzuschwingen vermag, wie es thatsächlich innerhalb der Menschheit der Fall ist, das allein genügt, um die naturalistisch-empiristische Form des Monismus zu widerlegen. Wie immer sich dies gebildet haben mag, an wie viele Bedingungen es geknüpft sei, und wie sehr es für unsere Betrachtung im Universum verschwinde, wenn eine solche innere Welt auch nur an einem Punkte und in einem Momente des Universallebens hervorgetreten wäre, so würde schon das gegen eine Theorie entscheiden, die das Geistige zu einem blossen Anhange des natürlichen Geschehens macht. — Die angestrebte Ausgleichung wird dazu auf einem solchen Wege keinenfalls erreicht. Denn wenn die Gesetze des mechanischen Geschehens sich, alles andere ausschliessend, zu Weltgesetzen erweitern, so ist im Wesentlichen alles das zugegeben, was nur immer der Materialismus verlangen kann. Denn nicht darauf kommt es an, irgend ein Geistiges in der Welt gelten zu lassen, sondern es in seinen Lebens- und Wirkformen zur Anerkennung zu bringen; werden dieselben preisgegeben, so ist das eine Glied des Gegensatzes dem andern einfach aufgeopfert.

Wenn ferner aber Bewusstsein und Empfindung (im weitesten Sinne genommen) der Materie als einem Ausgedehnten und Bewegten hinzugefügt wird, so darf man wohl fragen, ob dies denn so einfach möglich sei? Es können doch nicht beliebig Bestimmungen zusammengeklebt werden; vielleicht widersprechen sie sich in der vorliegenden Form oder sträuben sich wenigstens gegen eine unmittelbare Verbindung, so dass eine Umgestaltung durch philosophische Arbeit nöthig würde. Doch es wird uns eingewandt, dass es gar nicht darauf ankomme, ob die Begriffe uns widersprechend oder zusammenstimmend scheinen, da die Erfahrung die Thatsache der Vereinigung aufzeige, und man wirft etwa mit Lichtenberg (s. I, 54) die Frage auf: „Dürfen wir schliessen, was unserer Meinung nach nicht durch Dinge

geschehen kann, die wir kennen, muss durch andere Dinge geschehen als wir kennen?" Wir antworten: das keineswegs, aber sie müssen durch die Dinge in einem andern Sinn und mit anderer Bestimmung geschehen als sie sich uns zunächst darstellen. Die Begriffe von Bewusstsein und Ausdehnung sind ja nichts festes dem Denken gegenüber, sondern seine eignen Werke, und es ist nur eine Selbstkritik, wenn im Fortgange des Erkennens die erste Gestaltung umgebildet wird, eine Selbstkritik, die allein zu dem Zwecke angestellt wird, um zu den wirklichen Thatsachen zu gelangen. Das ganze Problem, was seit Cartesius die grössten Denker vollauf beschäftigte, das Verhältniss und der scheinbare Widerspruch von ausgedehntem und bewusstem Wirken, ist es heute plötzlich verschwunden, oder stossen wir vielleicht nur deswegen nicht auf die Klippen, weil unser Schiff weniger tief geht?

Wir meinen, dass wenn die Bestimmungen so ruhig nebeneinander beharren, man eben den Dualismus, der entfernt werden sollte, wieder bekommt, nur ist er aus der Erscheinung in den Begriff verlegt, also dahin, wo er für das philosophische Denken am wenigsten erträglich ist.*) Jedenfalls wäre die ganze Kategorienlehre der neuern Philosophie, die auch die Grundlage der exacten Naturwissenschaft ist, aufzugeben, wenn ein solcher Begriff eines Seins mit zwei grundverschiedenen Kräften geduldet werden sollte. Kurz, um das Merkmal des Bewusstseins aufzunehmen, müsste der Begriff der Materie wesentlich umgestaltet werden; damit aber würden wir uns wiederum auf die Metaphysik hingewiesen sehen.

Nebendem erregt auch der Umfang dieser monistischen Theorie einiges Bedenken. Mit welchem Recht soll aller Materie Empfindung beigelegt werden? Aus naturwissenschaftlichen Gründen wohl kaum, vom philosophischen Standpunkt aber würde die Sache in ganz anderer Weise zu behandeln sein. Und was bleibt

*) Man könnte daher an das Wort denken: *τὸ ἐπανόρθωμά σοι μεῖζον ἁμάρτημα ἔχει ἢ ὁ ἐπανορθοῖς.* (Plat. Protag. 340 D).

bei einer solchen Ausdehnung über. das Gebiet des Lebendigen hinaus vom Geistigen über? Wenn irgend etwas, so eine gewisse Analogie mit der Empfindung, so dass wir wieder bei dem paracelsischen „gleichformig der Seel" angelangt wären; aber mit welchem Recht darf man einen solchen Begriff als wirklich setzen? Und was leistet ein solcher Begriff für die wissenschaftliche Arbeit? Wer wollte dem Forscher die Liberalität verdenken, allem Materiellen eine Seele zu schenken, so lange das nur keinen Einfluss auf die Erklärung gewinnt; aber was nützt alsdann eine solche Seele? Gegen einen solchen Einfluss aber müssten Physiker und Metaphysiker gleichmässig sich verwahren; jener, weil er die Grundprincipien seiner exacten Wissenschaft gefährdet sähe, dieser, weil er die Frage von einem andern Standpunkt aus, mit andern Mitteln, und nach andern Zielen hin behandeln müsste.

Kurz wir gestehen, zu viele Fragen bei dieser Form des Monismus unbeachtet und unbeantwortet zu finden, um von ihr grosses für den Fortschritt der Welterkenntniss erwarten zu können. Die letzte Principienfrage war gar nicht berührt, die specifische Bestimmtheit geistigen Lebens gelangte nicht zur Geltung, innerhalb der eignen Lehren aber zeigte sich ein Schwanken zwischen Physik und Metaphysik, das keinen Theil fördert. Damit werden die exacten Untersuchungen, die dem Monismus als Ausgangspunkt dienen, ihrem Bestande wie ihrer Bedeutung nach in keiner Weise angegriffen. Stärke und Verdienst der gesammten Richtung liegt darin, das erfahrungsmässig Geschehende festzustellen und auf die daraus erwachsenden Probleme hinzuweisen; hier hat sie unleugbar eine wichtige und schwierige Aufgabe zu erfüllen. Aber die Art, wie die Ergebnisse philosophisch verwerthet und die Erscheinungen zu letzten Wahrheiten umgewandelt werden, muss, wie wir sahen, den Widerspruch herausfordern. Denn statt einer eindringenden und umfassenden Verarbeitung sehen wir ein, philosophisch betrachtet, überrasches und an der Oberfläche haftendes Verfahren: ein Bau wird errichtet ohne genügende Prüfung der Grundlagen, eine Synthese versucht, ehe die Analyse vollendet,

die einzelnen Erscheinungen werden rasch verbunden, ehe Berechtigung und Bedingung solcher Verbindung erwiesen ist. Durch einen Machtspruch soll das alte Problem gelöst werden, bei dem so viele und verschiedenartige Erwägungen zusammentreffen. Solcher Kühnheit aber folgen mannigfache Gefahren auf dem Fusse. Das Ergebniss wagender Hypothese tritt auf mit dem Anspruche exacter Forschung, specifische Theorien gelten als thatsächlich entschieden, wo doch sehr abweichende Deutungen möglich sind; vor allem aber, es wird vermengt, was zunächst auseinander zu halten für Philosophie und Naturwissenschaft gleich wichtig ist: erfahrungsmässiger Bestand und philosophische Deutung. Der Wunsch erscheint als wohlberechtigt, dass der Schritt von der Erfahrung zur Metaphysik entweder gar nicht oder ganz gemacht werde, denn halbdurchgeführte Richtungen haben von jeher, schon wegen der dadurch entstehenden Verwirrung der Begriffe, mehr geschadet als eigentliche Irrthümer: veritas potius emergit ex errore quam ex confusione.

Gesetz.

Wissen, dass man weiss, was man weiss, und wissen, dass man nicht weiss, was man nicht weiss, siehe, das ist die wahre Wissenschaft.

Confucius.

Den Ausdruck „Gesetz" sehen wir von dem Gebiet des Handelns auf das Naturgeschehen übergehen, hier eine ausgeprägte neue Bedeutung gewinnen und in dieser die Verbreitung nach allen Richtungen anstreben. Jener Uebergang scheint erst bei den Römern stattgefunden zu haben, denn was die Griechen an ähnlichen Ausdrücken besitzen (wie z. B. die Bezeichnung Gottes als *κοινὸς νόμος* bei den Stoikern), trifft nur annähernd zu und dringt nicht in den allgemeinen Sprachgebrauch und das allgemeine Bewusstsein ein. Der oft verwandte Ausdruck Naturgesetz (*ὁ φύσεως νόμος*) aber bildet einfach den Gegensatz zum positiven Rechte (*ὁ γραπτὸς νόμος*). Der allgemeine Begriff des Naturgesetzes ist freilich schon durch die vorsokratische Philosophie klar zum Bewusstsein gekommen und wird von Plato wie Aristoteles als selbstverständlich vorausgesetzt; was später mit Gesetz bezeichnet wird, ist hier in abstrakterer Fassung einfach Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*).*) Erst bei Lucrez finde ich den Aus-

*) Wenn z. B. Xenophon, Memor. I, 1, 11 unter den Problemen der frühern Philosophen aufführt: *τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων*, so entspricht hier *ἀνάγκη* unserem (Natur-) Gesetz. Aehnlich hat auch

druck foedera naturae, foedus naturae*) und in Verbindung damit auch leges, welches letztere sich rasch einbürgerte und dauernd fast unangefochten blieb. Der Begriff ist damit dem menschlichen Verständniss unvergleichlich näher gerückt als durch das griechische ἀνάγκη, indem nun das Naturgeschehen als analog dem Handeln des unter den Normen der Gemeinschaft stehenden Menschen erscheint.

Wenn zu dem Begriffe die Wahrnehmung der Gleichmässigkeit des Geschehens und der Beharrlichkeit sich folgender Erscheinungen äusserlich veranlassen mochte, so besagt doch „Nothwendigkeit" oder „Gesetz" unvergleichlich viel mehr. Denn dabei wird jedes Geschehen als abhängig und bestimmt genommen und alles Einzelne in einen umfassenden Zusammenhang gebracht. Das Nebeneinanderliegende erscheint als innerlich verbunden und das Augenblickliche als Vertreter des Wesens, so dass ein jedes gewissermassen als Function des Ganzen dasteht. Da dies aber in keiner Weise durch Erfahrung gegeben ist, sondern nur dem Denken entstammen kann, so liegt dem Gesetzesbegriff ein ursprüngliches Urtheil und ein Postulat zu Grunde, das Zeiten und Denkern gemeinsam ist. Aber die hier vorliegende Thätigkeit der Vernunft lässt sehr verschiedene Gestaltungen zu, ja bei jedem selbstständigen Denker hat Begriff und Verwendung des Gesetzes etwas eigenartiges, so dass sich die Aussicht in eine reiche Geschichte eröffnet.

So wenig bei den Griechen, wie wir sahen, der Terminus Gesetz hervortritt, so war für ihre Weltauffassung der allgemeine Inhalt des Begriffes von hervorragender Bedeutung.**) Denn indem

---

Plato den Plural, s. leges 967 A, wo der Gegensatz ἀνάγκαις — διανοίαις βουλήσεως gebildet wird. Aristoteles scheint den Plural in dieser Bedeutung nicht zu haben, während der Singular sehr oft vorkommt.

*) Foedera naturae I, 586, II, 302, V, 310, foedus naturae V, 924, VI, 906, foedus und leges nebeneinander V, 57 ff. Auch Vergil hat leges und foedera so zusammen.

**) Am meisten tritt der Begriff des Gesetzes in dem stoischen Systeme hervor, hier zuerst finden sich seine Consequenzen vollständig entwickelt.

sie das Universum als ein Ganzes und das Geschehen als einen Gesammtprocess ansahen, ferner aber dies Geschehen als Darstellung eines ewigen und wesentlich unveränderlichen Seins bestimmten, musste eine Nothwendigkeit mit festliegenden Normen alles einzelne umfassen und beherrschen. Wie dem Volksglauben das Fatum über den Göttern, so steht dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Process vor der That, die Natur vor dem freien Handeln. Das Gesetz ist ihnen darnach etwas der Welt immanentes, dem Wesen der Dinge unmittelbar anhangendes. Aber bei dem allen kann von einer gesetzlichen Begreifung der Natur im Sinne der neuern Wissenschaft nicht die Rede sein; abgesehen von allen aus der Lage der einzelnen Wissenschaften entspringenden Hemmnissen traten dem zwei allgemeine Gründe entgegen: die synthetische Auffassung der Natur, die zu kleinsten Kräften und ursprünglichen Wirkformen nicht durchdrang*), sowie die organische Anschauung vom Kosmos, welche jedem Punkte eine specifische Bedeutung beizulegen geneigt war und damit eine volle Gleichmässigkeit und Uebereinstimmung des einzelnen Geschehens ausschloss. Es ist nicht zufällig, dass in dem Systeme des Aristoteles, wo jene beiden Tendenzen ihren classischen Ausdruck finden, ein bestimmter Begriff des Naturgesetzes so wenig hervortritt. Von Gesetzen, welche alles Vorgehen gleichmässig beherrschen, ist hier keine Rede, an mathematische Formulirung kann gar nicht gedacht werden, und der Einfluss von platonischem Dualismus zeigt sich darin, dass der Forscher nicht selten sich damit begnügt, wenn die Normen nur annähernd zutreffen.

Im Christenthum erhielt der Begriff des Gesetzes eine ganz

*) Wie unerreichbar den Griechen die Aufgabe erschien, welche die neuere Physik auf ihrem Gebiete thatsächlich gelöst hat, s. z. B. Plato Timaeus 68 D: *εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτ᾽ εἰσαῦθις ποτ᾽ ἔσται.*

andere Stellung. Indem hier der Inhalt des Weltgeschehens ein ethisch-religiöser wird, tritt die freie That für den Process ein und mit der causalen Nothwendigkeit des Geschehens wird die Gesetzlichkeit aufgegeben. Die über das Geschick der Welt entscheidenden Thaten: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Weltgericht, als gesetzlich bestimmt zu erweisen, hat in richtiger Consequenz innerhalb des Christenthums stets für anstössig gegolten, und ist, wo immer aus dem unauslöschlichen Durst nach causaler Begreifung gewagt, als ein vermessenes Unternehmen zurückgewiesen. Luther kann nicht genug gegen das „enthusiastische", das „teuflische" „Quare" eifern, aber auch wenn er es uns nicht ausdrücklich verriethe, würde die leidenschaftliche Heftigkeit dieses Eifers uns hinreichend kundthun, wie schwer es ihm wurde die Ansprüche vernünftigen Erkennens abzuweisen. Freilich entstand der Conflict nicht eigentlich daraus, dass die freie That überhaupt vor dem Gesetz stand, denn wenn jene auf die Welt als Totalität bezogen und als sie innerlich durchdringend gefasst wurde, so konnte ein causaler und innerer Zusammenhang ganz wohl aufrecht erhalten werden; aber das freie Handeln ward einmal als ein in die Welt hineinkommendes, unter ihre Formen fallendes und in ihre Bestimmungen eingreifendes gesetzt, und damit war allerdings sowohl der Zusammenhang durchbrochen, als die Wesentlichkeit und innere Zugehörigkeit des Gesetzes aufgegeben. Nach strenger Auffassung erscheinen die Naturgesetze als eine blosse Gewohnheit des göttlichen Handelns, und nachdem also ihre Ursprünglichkeit und Innerlichkeit zerstört, können Ausnahmen im Dienste höherer Zwecke nicht weiter befremden. Aber es zeigt freilich die Zulassung solcher Ausnahmen, wie sie in dem gewöhnlichen Wunderbegriff vorliegt, den positiven und zufälligen Charakter der Naturgesetze in einer so schroffen Form, dass an diesem Punkte nothwendig die gesammte neue Wissenschaft den Kampf aufnehmen musste.

Der Neuzeit stand zunächst fest, dass das Denken nur mit einer einzigen wesentlichen Welt zu thun habe, weswegen jeder Eingriff von aussen abzuweisen sei. Dazu musste die Ueber-

zeugung, dass wir überall nur ein Wirken ergreifen und das Wesen in das Wirken aufgeht, die Bedeutung der Formen und Zusammenhänge des Geschehens in hohem Grade steigern. Am wichtigsten aber war die Lehre, dass die vorliegende Welt ein Ergebniss einfacher Kräfte bilde und als solches zu begreifen sei, denn daraus erwuchs die Forderung, die ursprünglichen und durchgehenden Formen jener Kräfte zu ermitteln, sorgfältigst festzustellen und dann zum Verständniss der Mannigfaltigkeit zu verwenden. Da diese ursprünglichen Wirkformen aber nichts anders als die Gesetze sind, so ist ihre Erforschung eine hervorragende, ja die entscheidende Aufgabe des Erkennens. Das Gesetz ist der Punkt, worauf die Analyse hinweist, und wovon die Entwicklung ausgeht, und damit recht eigentlich Mittelpunkt der Wissenschaft. Erst durch das Gesetz wird die erscheinende Welt auf die wesentliche zurückgeführt und das Mannigfache in Einheit und Zusammenhang verbunden. Der Forderung der neuern Wissenschaft, die Vielheit als System zu begreifen, wird genügt, indem jedes Einzelne sich als Ausdruck von Gesetzen herausstellt und die Gesetze selbst wieder einer umfassenden Einheit zustreben. Man darf daher sagen, dass was für Plato die Ideen, das der neuern Weltauffassung die Gesetze sind.

Mit solcher principiellen Umbildung wird auch die Stellung des Gesetzes zu dem einzelnen Geschehen eine andre. Die Gesetze sind nicht Regeln, nach denen sich dasselbe nur im grossen und ganzen zu richten habe, sie wirken nicht an oder neben einem Stoffe, dadurch bedingt oder beschränkt, sondern sie drücken unmittelbar und schlechthin die Form des Wirkens auch in jedem einzelnen aus, so dass nicht der mindeste unerklärte Rest bleiben darf.*) Wir sehen damit den Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen sich in den des Ursprünglichen und Abgeleiteten umwandeln. Gegen das Allgemeine als ein durch Abstraction vom Einzelnen aus gewonnenes und ihm gegenüber sich geltend

*) Sofort bei Nikolaus von Kues tritt das in dem immer wiederholten Verlangen der praecisio hervor.

machendes, richtet sich der Kampf der Denker schon vor dem Höhepunkt der neuern Philosophie übereinstimmend: etwas in den Dingen wirkendes und sie ganz in sich aufnehmendes soll vielmehr erwiesen werden. Indem also für die Methodenlehre an die Stelle des Gegensatzes der Induction und Deduction derjenige der Analyse und Synthese tritt, macht sich für den Gesetzesbegriff eine wichtige Forderung zuerst mit principieller Schärfe geltend: das Verlangen einer bestimmten Formel. Denn nur dadurch wird es möglich, das Mannigfache den ursprünglichen Wirkformen zu unterwerfen und das Gegebene vollständig zu begreifen.

Es war nach dem allen natürlich, dass die Denker den Begriff auf's höchste schätzten, obschon die reflectirende Betrachtung in geradezu merkwürdiger Weise vernachlässigt wurde. Nachdem Cartesius durch seine gesammte Forschung die neue Auffassung zum Durchbruch gebracht und namentlich durch den Hinweis auf einfache Grundkräfte mit festen Wirkformen die neue Art des Gesetzesbegriffes gesichert hatte, trat Spinoza für die principielle Bedeutung des Neuen gegenüber den alten Gestaltungen mit der grössten Energie ein, während für Leibnitz das Verdienst in Anspruch genommen werden darf, den Begriff am weitesten ausgedehnt, ihn auf geistigem Gebiet unter Anerkennung des hier Specifischen vertreten und ihn endlich auch den individuellen Kräften vindicirt zu haben. Weil ihm bei dem Gesetze das Merkmal der Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit voranstand, so lag das Entscheidende nicht in der Bestimmung des Umfanges, und es konnte auch das Einzelne, insofern es nicht blos als erscheinendes und zusammengesetztes, sondern als grundhaftes und einfaches galt, seine selbsteignen Wirkformen besitzen. Ueberhaupt bringt es die ganze Stellung des Gesetzes in der neuern Wissenschaft mit sich, dass seine Ausdehnung und Einschränkung von dem Urtheil über das letzthin Wesentliche in Geschehen und Sein abhängt. — Die Durchführung des Gesetzesbegriffes bezeichnet nun aber den Gang der neuern Forschung, wobei dasjenige, dessen principielle Wahrheit und Bedeutung schon dem

17. Jahrhundert vollständig klar war, sich erst sehr allmählig in die einzelnen Gebiete hineingearbeitet hat*) und fortwährend neue Anforderungen an uns heranbringt. Die Verwerthung des schon Gefundenen, die Ermittlung neuer Einsichten, die Verbindung des Zerstreuten und die letzte Richtung auf ein Ziel, alles das gibt der Forschung immer neue und stets fortschreitende Aufgaben.

Aber es müsste eigenthümlich zugehen, wenn ein so wichtiger und fruchtbarer Begriff nicht auch wieder neue Probleme hervorriefe, und wenn er nicht manchen Missverständnissen ausgesetzt wäre. Zu letzteren verlockte von Anfang an der Ausdruck. Denn es ist unverkennbar, dass für den Begriff, den die neuere Wissenschaft bezeichnen will, der Terminus Gesetz nicht recht zutrifft. Den Ausschluss der Willkür in dem Geschehen mag er richtig bezeichnen, aber die Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit gelangt gar nicht zur Geltung, und die Nothwendigkeit erhält eine schiefe Darstellung. Denn das Gesetz erscheint als eine vor und über dem Einzelnen fertige Norm, der sich alles besondere Geschehen fügen müsse, während es doch nur etwas in dem Einzelnen ist und dessen eigne Natur vertritt. Von einer äusserlich herankommenden Nothwendigkeit, einem Zwange, kann daher gar nicht die Rede sein, so dass die gewöhnliche schroffe Entgegenstellung von Gesetz und Freiheit (im Sinne von innerer Selbstständigkeit) sich als aus begrifflicher Verwirrung entsprungen erweist. Im grossen Ganzen aber ist das Gesetz etwas der Welt immanentes, in und mit ihr, nicht über und vor ihr sich erzeigendes; weder steht es als allgemeines dem Einzelnen, noch als vorzeitiges dem in der Zeit Gegebenen voran, sondern zeitlos wirkt es in allem und durch alles hindurch. Demnach ist das Gesetz nur gültig als Form des Geschehens, nicht des Sollens. Es wirkt entweder einfach aus dem Wesen heraus oder gar nicht, während jede dazwischen liegende Ansicht den Fehler unserer Vorstellung bekundet, einzelnes und allgemeines gegen

*) Man denke nur an das Gebiet des organischen Lebens, die Grenzgebiete von Physik und Psychik, die Sprachwissenschaft u. s. w.

einander zu isoliren. Und dieser Fehler wird nun durch den Terminus Gesetz, der immer die Analogie der Verhältnisse auf praktischem Gebiete nahe legt, gesteigert und gefestigt.

Schon in der Uebergangszeit bemerken wir solche Missverständnisse. Das Gesetz erscheint als eine unabhängig von den Dingen über der Welt wirkende Macht und als etwas absolut seiendes, ja es ist nahe daran, personificirt und Gegenstand einer andächtigen Verehrung zu werden. Jordano Bruno möchte auf dem Naturgesetze eine Art von Religion gründen*), eine ähnliche Vorstellung beherrscht das Denken Spinoza's, und auch in der Gegenwart werden die Naturgesetze oft wie eine Gottheit gläubig hochgehalten. Namentlich wird nicht selten aus dem blossen Geschehen eine Norm für das Handeln abgeleitet, was doch nur durch Einschiebung eines Willens in jenes möglich wäre.

Gegenüber dem allen muss daran erinnert werden, dass sowohl der Gesammtinhalt der Gesetze als die Form der Gesetzlichkeit selber äusserlich betrachtet nur als ein thatsächliches, nicht als ein nothwendiges hingestellt werden darf. Gewiss kann man dabei nicht stehen bleiben, aber eine Vertiefung kann nur in dem Masse gelingen, als die Stellung der Vernunft in der Welt anerkannt wird, während jetzt eben diejenigen am meisten Wesens von dem Begriff des Gesetzes zu machen pflegen, die seine Bedeutung am wenigsten rechtfertigen können.

Auch insofern ist alle Erkenntniss mittelst Gesetze beschränkt, als die Kraft, deren Wirkformen sie bilden, stets vorausgesetzt werden muss, so dass jene ganze Erklärung letzthin einen hypothetischen Charakter behält. Wie weit es fördern könne, die Grundbedingung der Kraft in die Erörterung hineinzuziehen, mag nach den verschiedenen Gebieten und Aufgaben der Forschung verschiedene Beantwortung finden, vergessen werden darf diese

*) S. z. B. de universo et immenso 653. Das Höchste soll gesucht werden: in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione etc.

Schranke nie. Mit Recht hat Fichte (V, 108) auf den Unterschied einer Erklärung nach Naturgesetzen und aus Naturgesetzen gedrungen, aber trotz aller Mahnung hat die Verwirrung immer weiter gegriffen. Auf den verschiedensten Gebieten, wie z. B. dem der Ethik, des politisch-gesellschaftlichen Lebens, der ästhetischen Auffassung u. s. w. wird die durchgehende und wesentliche Form manchmal der letzten Sacherklärung gleichgehalten; was stets in bestimmten Formen sich vollzieht, soll in dieselben aufgehen. Das allgemeine Leben steigert, wie gewöhnlich, die Einseitigkeit der Wissenschaft zur vollen Irrung, so dass dort der Gewinn einer Formel die letzten Probleme zu lösen scheint und namentlich die Frage wegen der Kraft zurückdrängt. Mag aber in der Natur, wo dieselbe als eine gegebene und beharrende gelten darf, die Erkenntniss des Gesetzes genügen, um uns die Macht über die Dinge zu geben; auf dem Gebiete geistigen Lebens liegt eben in der Aufbietung der Kraft das schwerste Problem.

Wenn also der Begriff des Gesetzes manche Frage hervorruft, so vergessen wir andrerseits bisweilen, dass er selbst eine schwere Aufgabe stellt, welche die Forschung nur in allmähliger Annäherung lösen kann. Denn ein anderes ist die Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit alles Geschehens, d. h. der Rückführbarkeit aller Erscheinungen anf ursprüngliche Wirkformen von Grundkräften, ein anderes die Erkenntniss der Bestimmtheit dieser Wirkformen. Für dieses ist sowohl das Durchdringen zu einem Primären wie die Aufstellung einer leitenden Formel unerlässlich. Als höchstes Ziel winkt hier natürlich die exacte Begreifung aller Mannigfaltigkeit als Ausdruck eines Weltgesetzes, aber wenn wir uns dem auch nur sehr allmählig nähern können, so darf wenigstens von der Forderung, innerhalb der einzelnen Gebiete zu dem Einfachsten zu gelangen, nicht nachgelassen werden, und auf keinen Fall darf sich eine blos empirische Verbindung oder Aufeinanderfolge vielleicht sehr verwickelter Erscheinungen den Begriff des Gesetzes zueignen. Indem die Forschung hier mannigfache Stufen zu durchlaufen

hat, ist es von erheblicher Bedeutung, Ansprüche und Leistungen stets im Gleichgewicht zu halten.

Alle diese Schwierigkeiten und Probleme steigern sich nun dadurch, dass auch bei dieser Frage innerhalb der neuern Welt sich eine Zweiheit geltend macht, da vom Geist wie von der Natur aus eine gesetzmässige Begreifung des Universums angestrebt ist. Dort scheint die Welt aus der schöpferischen Thätigkeit des Geistes hervorzuwachsen, alles mannigfache stellt sich als Stufe eines geistigen Processes heraus, das Gesetz bestimmt in erster Linie den Gang dieses Processes und ist damit, um den nicht ganz zutreffenden Ausdruck zu verwenden, Entwicklungsgesetz. Eine solche Auffassung, die in frühern Perioden manche Anknüpfung findet, tritt in den entscheidenden Umrissen schon bei Nikolaus von Kues hervor, ihren Höhepunkt hat sie aber in dem Systeme Hegels erreicht, wo sie in der dialektischen Methode auch eine allumfassende Formel gewonnen hat.

Diese Richtung hat namentlich die Auffassung des intellectuellen Lebens bestimmt und insofern einen allgemeinen Einfluss gewonnen, als von hier aus die principielle Werthschätzung des Gesetzesbegriffes überallhin entlehnt wurde. Hier, wo die Vernunft schaffend und massgebend vor die Welt trat, konnte am ersten der Begriff des Gesetzes in strenger Fassung rechtfertigt werden. Aber auf die concrete Arbeit wirkte ohne Frage stärker der von der Naturwissenschaft ausgebildete und von ihr aus sich verbreitende Gesetzesbegriff. Nach der hier vorhandenen Grundauffassung sind zahllose einfache und gleichartige Einzelkräfte in dem Zusammensein der Welt nebeneinander gegeben. Ihre Wirkformen gelten gleichmässig in Zeit und Raum oder vielmehr zeit- und raumlos, weswegen nicht blos, wie früher, behauptet wird, dass unter gleichen Umständen stets ein gleiches geschehe, sondern auch, dass diese Gleichheit der Umstände durchgehend vorhanden sei. Die scheinbare Mannigfaltigkeit des Gegebenen fügt sich dem ein, indem dasselbe als ein Zusammengesetztes begriffen und in seine Elemente zerlegt wird. Um solcher Gedanken Durchführung zu ermöglichen, musste die organische Naturauffassung der Alten

durch eine mechanische ersetzt werden, in der alles Gesammtwesen als Zusammensetzung erschien.

In enger Verbindung damit steht, dass die Formel des Gesetzes hier als eine specifisch mathematische bestimmt wurde, was natürlich nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass alle Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens als auf rein quantitative Unterschiede zurückführbar, nicht blos angenommen, sondern exact erwiesen sei. Für jenes trat schon Roger Baco ein, aber noch Nikolaus von Kuns hielt eine bestimmte Einsicht in die mathematischen Verhältnisse des Universums für schlechterdings unzugänglich, und erst Kepler und Galilei haben Naturgesetze im strengen Sinne aufgestellt, bis dann als Endergebniss der hiehergehörigen Kämpfe des 17. Jahrhunderts Newton die Aufgabe stellen konnte: missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare. Mit Aufstellung eines solchen Zieles aber musste sich die ganze Art der Naturforschung umwandeln. Vor allem war das zunächst Vorliegende begrifflich umzugestalten, um als Ausdruck einer einzigen Kraft angesehen werden zu können, und so hängt die mathematische Naturbegreifung auf's engste mit einer analytisch-systematischen Philosophie zusammen*), dann aber wurden auf jedem einzelnen Punkte der Forschung neue und grössere Aufgaben gestellt. Was wir den exacten**) Charakter der neuern Naturwissenschaft zu nennen pflegen, beruht vor allem auf dieser mathematischen Bestimmtheit der Erkenntniss. Hier ist das Einzelne so vollständig in das Gesetz aufgenommen, dass es lediglich als Fall desselben gelten darf, eben damit aber erhält es als Mittel der Ergründung des Gesetzes für die Forschung einen ungemein gesteigerten Werth. Der Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen ist hier, soweit es überhaupt möglich ist, zur Ausgleichung gelangt, es steht kein Allgemeines neben dem Einzelnen

*) Am deutlichsten tritt dies bei Cartesius hervor.

**) Der Ausdruck „exact" ward im Mittelalter und namentlich in der Uebergangszeit oft verwandt. In die neuern Sprachen ist er von Frankreich aus gekommen.

und kein Einzelnes ausser dem Allgemeinen; wo immer wir uns befinden mögen, arbeiten wir im Ganzen und für das Ganze, so dass es kein Kleines mehr gibt und ein jeder Punkt sich zum Unendlichen erweitern kann. Demnach darf in gewisser Hinsicht diese Art der Erkenntniss als Höhepunkt wissenschaftlicher Forschung und systematischer Begreifung überhaupt erachtet werden.

So sehen wir den Gesetzesbegriff sich im Lauf der Geschichte immer schärfer ausprägen, immer bestimmtere Voraussetzungen stellen, immer grössere Anforderungen an die Forschung richten; gleichzeitig aber sich nach verschiedenen Richtungen verzweigen und auf den besondern Gebieten eigenthümlich bestimmen. Alle die verschiedenen Gestaltungen wirken nun aber neben einander fort und erzeugen dadurch mannigfache Verwirrung. Der allgemeine Begriff der Gesetzmässigkeit des Geschehens, die specifische Fassung der Neuzeit und die nähern Bestimmungen innerhalb dieser Fassung verschlingen sich in dem heutigen Gebrauch zu fast unauflösbarem Gewebe.

Auf naturwissenschaftlichem Gebiet ward schon im 17. Jahrhundert der Gesetzesbegriff weit über das ihm sicher erkämpfte Gebiet ausgedehnt, aber die Forscher hielten deswegen doch die Forderungen aufrecht, welche der Begriff stellt, und nur das kann bedenklich erscheinen, dass sie der Erfüllung derselben zu nahe zu sein glaubten; dann aber ward nach und nach der Begriff laxer verwandt, zunächst nicht so sehr in der eigentlichen Arbeit der Forschung, als in der Zusammenstellung und Verwendung ihrer Ergebnisse, heute aber ist es namentlich bei manchen Anhängern Darwins (nicht bei Darwin selber) üblich geworden, blos empirisch festgestellte Zusammenhänge von Erscheinungen Gesetze zu nennen (Gesetze der Vererbung, Anpassung u. s. w.). Hierüber und damit um Worte zu streiten, scheint nun freilich pedantisch, aber die dabei naheliegende Gefahr ist zu gross als dass ein solcher Anschein vom Widerspruch abhalten dürfte. Bei der centralen Bedeutung des Gesetzesbegriffes für die neuere Forschung hat jede Laxheit in seiner Verwendung

schwerwiegende Folgen, es ist sofort die Gefahr da, Problematisches und Gewisses, Zusammengesetztes und Einfaches, Erscheinung und Erklärung zu vermengen, damit aber etwas in Fluss Begriffenes zu verfestigen und das Gesammtbild des Zustandes der Wissenschaft zu entstellen. In ganz merkwürdiger Weise scheint dabei der Name des Gesetzes zu blenden und auch den begründetsten Zweifel niederzuschlagen, als wirkte die autoritative Stellung, welche dem Gesetze auf praktischem Gebiete zukommt, hier fort. Es ist oft bemerkt, dass die Annahme falscher Thatsachen den Fortschritt der Wissenschaften weit mehr hemme als die Aufstellung falscher Theorien, aber am schädlichsten wirkt wohl die fälschliche Behauptung von Gesetzen, da hier die Festigkeit der Thatsache mit der Ausdehnung der Theorie sich verbindet.

Weitere Verwirrung entstand dadurch, dass der specifische Inhalt des Begriffes Naturgesetz als typisch für den Begriff des Gesetzes überhaupt hingestellt und damit die Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeit der andern Gebiete genau so wie bei der Naturforschung bestimmt wurde. Für eine solche Richtung ist bezeichnend das Streben, die Mathematik zum Werkzeug aller und jeder Erkenntniss zu erheben und selbst die Logik von ihr abhängen zu lassen. Von Roger Baco durch Nicolaus von Kues, Kepler und Hobbes bis zu Leibnitz lässt sich hier eine fortschreitende Bewegung verfolgen. Was Baco*) und Nicolaus von Kues dem Umriss nach aussprachen, ist bei Kepler**) und Hobbes***) schon genauer entwickelt und bei Leibnitz mit klarem Bewusstsein aller Bedingungen und Consequenzen durchgeführt. Er hat alles Mannigfache und scheinbar Entgegengesetzte als

*) Specula mathem. I, 2: omnia praedicamenta dependent ex cognitione quantitatis, de qua est mathematica, et ideo virtus tota logicae dependet ex mathematica.

**) I, 31: ut oculus ad colores, auris ad sonos, ita mens hominis non ad quaevis, sed ad quanta intelligenda condita est. Die Zurückführung der Denkthätigkeit auf mathematische Operationen, s. VIII, 157 ff. Diese Stellen sind der Ausdruck einer Ueberzeugung, auf der das ganze philosophische System Kepler's ruht.

***) S. z. B. Leviathan, cp. V.

Stufen einer Reihe zu begreifen gesucht, und wo eine Vermittlung unmöglich schien, lieber zu dem Hülfsbegriff des Unendlichen*) seine Zuflucht genommen, als dass er sich in dem Grundgedanken erschüttern liess. Und da er ferner mit der Vorstellung zu einer universalen Grundkraft gelangt und alle Verschiedenheit auf Grade der Entwicklung der Vorstellung zurückführt, so scheint es möglich, die Philosophie in eine derartige Mathematik zu verwandeln, wie sie dem Gedanken einer charakteristischen Sprache zu Grunde liegt. Mit der leibnitzischen Philosophie ist freilich dieses kühne Unternehmen zurückgetreten, aber der Einfluss des Grundgedankens auf die einzelnen Disciplinen ist dadurch nicht gebrochen.

Zu Gesetzen nach Art der eigentlichen Naturgesetze zu gelangen, erscheint noch immer manchen als höchstes Ziel, während doch vor allem ausgemacht sein müsste, dass die besondere Beschaffenheit der Gebiete die Aufstellung eines solchen Zieles gestattet. Ja wenn es sicher wäre, dass sich überall das Vorliegende als ein Zusammengesetztes fassen und vollständig in einzelne Elemente auflösen liesse, dass das Gegebene als ein System beharrender Kräfte anzusehen wäre, dass alle Unterschiede letzthin quantitativer Art seien, und wenn wir dazu hoffen dürften, dieses alles auch erfahrungsmässig feststellen zu können, dann wäre es freilich Aufgabe, eigentliche Naturgesetze anzustreben; wo aber die Bedingungen nicht erfüllt oder uns wenigstens noch nicht herstellbar sind, oder auch wo geradezu andere Voraussetzungen vorliegen, da wird die aufgewandte Mühe nicht den entsprechenden Erfolg haben. Mögen einzelne Grenzgebiete von Geist und Natur solcher Betrachtung sich zugänglicher erwiesen haben, als man früher meinte, die Versuche, auch das Gebiet des eigentlich Seelischen dafür zu gewinnen, scheinen uns die principiell entgegenstehenden Bedenken keineswegs überwunden zu haben.

---

*) Die Gegensätze verschwinden, sobald ein Glied unendlich und zwar bei Leibnitz gewöhnlich unendlich klein genommen wird.

Man kann aber hier manche Bedenken haben, ohne deswegen an der strengen Gesetzmässigkeit alles geistigen Geschehens irgendwie zu zweifeln*), nur das steht in Frage, ob der specifische Inhalt des Naturgesetzes Anwendung finde, und weiter auch, ob selbst die allgemeine Fassung des neuern Gesetzesbegriffes der hier vorliegenden Eigenart Genüge leiste. Denn wenn auch dem Gesetzesbegriff ein ursprüngliches und beharrendes Handeln der Vernunft zu Grunde liegt, so dürfen damit nicht die bestimmten geschichtlichen Fassungen gestützt werden, da sie einer specifischen Theorie von der Welt entspringen, nicht weiter gelten, als sie Aussicht auf Bestätigung haben, und daher einer hinreichend begründeten Ergänzung oder umbildenden Einfügung in ein grösseres Ganze sich nicht widersetzen dürfen. Wir müssen auch hier zu der Ueberzeugung stehen, dass die ganze Art der neuern wissenschaftlichen Arbeit nicht etwas selbstverständliches und ausschliessend wahres, sondern nur eins unter anderen möglichen sei.

Diese Probleme und Schwierigkeiten, welche der Gesetzesbegriff auf psychischem Gebiete mit sich führt, treten in den Grundzügen schon im individuellen Leben hervor, in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen aber erhalten sie durch weitere Verbindungen und Verwicklungen eine Steigerung. Der allgemeine Gedanke gesetzlichen Geschehens musste freilich auch hier geltend gemacht werden, und es lag darin schon ein nicht unerheblicher Fortschritt, aber der Weg von diesem Gedanken bis zur Ermittelung bestimmter Gesetze im eigentlichen Sinne war hier ein besonders weiter. Mögen in dem Zusammenwirken vieler Kräfte Massenerscheinungen hervortreten, die eine gesonderte und relativ abschliessende Feststellung zulassen; sobald man das Augenmerk auf das lebendige Ganze und auf die letzten Gründe richtet, wachsen die Schwierigkeiten in einem Masse, dass an eine Formulirung von Gesetzen zunächst noch gar nicht gedacht werden

*) Namentlich darf nicht damit abgeschlossen werden, dass wir hier nur Regeln, nicht Gesetze erkennen könnten, denn die Regel bedeutet nur eine Art und ein Stadium unserer Auffassung, während es in Wirklichkeit für die Wissenschaft keine Regeln, sondern nur Gesetze gibt.

kann. — Indem im besondern das Gebiet des socialen Lebens einer Gesetze anstrebenden Betrachtung unterworfen wurde, gestaltete sich schon durch die Aufstellung dieses Zieles die Ansicht wesentlich um und Aufgabe wie Inhalt der Forschung ward überall gehoben, aber die Wahrnehmung, dass auch in dem zunächst zufällig und willkürlich scheinenden eine erstaunliche Gleichmässigkeit walte, dass scheinbar unabhängige Vorgänge in bleibenden Verbindungen stehen, und dass durchgehend die Constanz mit der Erweiterung des Beobachtungsgebietes zunehme, diese Wahrnehmung schien manche Forscher fast berauscht zu haben. Rein empirische Daten wurden als nothwendige Wahrheiten, äusserst zusammengesetzte Vorgänge als einfache Grundformen, der Durchschnitt als ein jedem Individuum wesentlich zukommendes verkündet; überall lag der Begriff des Gesetzes zur Anwendung bereit, und nicht selten wurden bei umsichtsloser Verfolgung einzelner Betrachtungsreihen bestimmte Formeln mit einer Kühnheit aufgestellt, die sich fast nur nach dem Satze erklären lässt: in rebus dubiis plurima est audacia. Die mannigfache Verwirrung näher zu beleuchten, zu welcher derartige Versuche, und im besondern das sog. Gesetz der grossen Zahl, geführt haben, ist um so weniger Veranlassung, als die Sache für die Wissenschaft durch hervorragende Forscher vollkommen richtig gestellt ist*); aber freilich gehen die Irrthümer im allgemeinen Leben darum unbekümmert weiter und bringen hier ernstliche Gefahren mit sich.

Auf den andern geistigen Gebieten gibt namentlich die Verwendung der vergleichenden Methode zu manchen Bedenken Anlass. Seit Beginn der Neuzeit hat jene der Erkenntniss der Gesetze die grössten Dienste geleistet, indem sie durch Abstreifung des Zufälligen und Hervorhebung des Beharrenden zur Aufdeckung der Grundformen in geradezu unersetzlicher Weise beigetragen hat. Namentlich wo die Verwendung des Naturgesetzes Boden

*) S. z. B. Rümelin: „Ueber den Begriff eines socialen Gesezes“ und Lexis „Zur Theorie der Massenerscheinungen.“

gewinnt, sehen wir auch die vergleichende Methode alsbald verwandt, so dass es eine anziehende Aufgabe wäre, die allmählige Ausbreitung derselben zu verfolgen. Aber es frägt sich, ob das, was sie zu leisten vermag, auf rein geistigem Gebiet nicht vielleicht nur eine nebengeordnete Bedeutung hat, oder doch nur nach Erfüllung von Vorbedingungen Förderung gewähren kann. Denn hier verursacht es schon nicht geringe Schwierigkeit, das Feld des zu vergleichenden überhaupt nur gegen scheinbar verwandtes abzustecken, wenn auch mancher kühn zu vergleichen beginnt, ohne sich klar gemacht zu haben, was denn eigentlich verglichen werden soll; dann aber steht hier jede einzelne Gestaltung in Verbindung mit einem Gesammtgeschehen, woraus sie loszulösen ist, ehe sie gewürdigt und für eine wirkliche Erklärung verwandt werden kann; denn so wie das einzelne vorliegt, kann sehr leicht äusserlich Uebereinstimmendes aus ganz andern Motiven hervorgegangen sein und umgekehrt scheinbar Abweichendes sich innerlich und wesentlich nahe stehen. Das blosse Herausheben eines Gemeinsamen genügt hier also nicht, um einfache Grundformen zu erhalten, vielmehr ist dafür eindringende Analyse erforderlich, die eine stets begleitende systematische Denkarbeit verlangt. Nur in dem Masse, als dies geleistet wird, kann die Herantragung neuen Stoffes der Erkenntniss erhebliche Förderung bringen, und können wir dem Vorwurfe entgehen, nur deswegen den Blick auf die Fülle des Aeussern zu richten, um dem Hinabsteigen in die Tiefe zu entgehen.

An diesem Punkte aber wie an den andern kommt die laxe Verwendung des Gesetzesbegriffes weniger der Forschung innerhalb der einzelnen Gebiete als der nach aussen blickenden Zusammenstellung und Verwendung der Ergebnisse zu Schulden. Dort wird der eindringende Irrthum rasch entdeckt und die Aufgabe in ihrer Reinheit hergestellt, hier schlägt die Verwirrung feste Wurzel, was höchstes Ziel ist, wird rasch vorweggenommen, und so kommt es, dass wir oft in dem Masse kühner mit dem Gesetzesbegriff umgehen, als wir den Dingen ferner sind.

Entwicklung.

Δεῖ δὲ μὴ λεληθέναι πότερον προσήκει λέγειν, πῶς ἕκαστον γίνεσθαι πέφυκε μᾶλλον ἢ πῶς ἔστιν.

Aristoteles.

Der Begriff der Entwicklung stellt einer gelegentlichen Betrachtung geradezu unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Dass die Menschheit in einer geschichtlichen Bewegung begriffen sei, scheint freilich unläugbar, ein Fortschreiten wird gern und leicht geglaubt, der Blick dehnt sich dann auf das Weltall aus, und auch hier ein Vorwärtsgehen aufzuweisen scheint nicht zu kühn. Aber wie viel Probleme stellt eine solche Idee, wenn sie genau bestimmt, wissenschaftlich durchgeführt und philosophisch rechtfertigt werden soll? Dazu fliesst in die Motive, welche die Behandlung bestimmen, das Verschiedenartigste ein: Postulate der Vernunft und specielle Erkenntnisse, bleibende Strebungen und vorübergehende Stimmungen, die ganze Richtung der Interessen und Arbeiten, alles wirkt zu dem mit, was sich schliesslich als Urtheil und Ueberzeugung herausstellt. Da aber dies alles auch nur zu berühren die unserer Erörterung gesetzten Schranken weit übersteigen würde, so begnügen wir uns einige wenige Punkte hervorzuheben, die namentlich für die Arbeit der Gegenwart in Betracht kommen.

Zunächst möge es unserer Gewohnheit entsprechend gestattet sein, dem Ursprung der Bezeichnungen nachzugehen. Einen be-

stimmten Terminus für Entwicklung scheint erst die neue Philosophie ausgebildet zu haben, und dass sie dies sofort zu Beginn mit voller Entschiedenheit thut, ist bezeichnend für die Bedeutung des Begriffes in ihr. Explicatio in dem philosophischen Sinne einer realen, nicht blos logischen Entwicklung ist ein Lieblingsausdruck des Nikolaus von Kues, complicatio steht entgegen, wofür Jordano Bruno, der Schüler des Nikolaus, meist implicatio setzt. Bei Nikolaus findet sich gleichgeltend, aber viel seltener auch evolutio, das in dieser Bedeutung scheinbar neu auftritt*); evolvi für die Entwicklung der Vorstellungen hat wohl zuerst Kepler.**) Leibnitz setzt dann evolutio und involutio entgegen, in den französischen Werken überwiegt enveloppement und developpement. Evolution ward, nachdem C. F. Wolff in der theoria generationis die Lehre der Epigenesis begründet hatte, specifische Bezeichnung der „Einschachtelungstheorie."

Auswicklung und sich auswickeln tritt uns in philosophischer Verwendung zuerst bei Jacob Böhme***) entgegen; entwickeln soll nach Grimm zuerst bei Stieler vorkommen†), Baumgarten spricht von einem Entwickelt- und Eingewickeltwerden der Vorstellungen, überhaupt überwiegt zunächst die active Bedeutung, und namentlich findet sich oft so Entwicklung eines Begriffes, Beweises,

*) I, 89a: linea est puncti evolutio. — Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? — Evolutionem id est explicationem. Uebrigens kommt complicatio neben replicatio, ferner involutus und convolutus auch bei Scotus Erigena vor. Im logischen Sinne findet sich der Gegensatz von involvere und evolvere schon bei den lateinischen Classikern; s. z. B. Cicero Top. 9: tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id de quo quaeritur.

**) V, 229: sensiones perceptionesque aliae naturales — opus habent motu, quo intercedente omnia, quae quantitatis causa confusae essent, per tempora succedentia evolvantur, ut singula sola sensibus accidant.

***) Die bemerkenswerthesten Stellen finden sich im 8. Kapitel der Schrift von der Gnadenwahl.

†) Stieler, der deutschen Sprache Stammbaum 2530, führt nach Auswickeln (involutum evolvere) Herauswickeln (expedire se) an und setzt dann hinzu: Entwickeln idem est.

Lehrsatzes u. s. w. Die unserm Gebrauch gleichkommende Verwendung kann ich in weiterm Umfange zuerst bei dem jüngern Kant nachweisen, er scheint freilich öfter Auswicklung als Entwicklung zu haben, dagegen zieht er entwickeln und auch sich entwickeln (s. z. B. I, 212) vor. Durch Herder, der das Wort mit Bewusstsein und Vorliebe gebrauchte, und Tetens, der es wohl zuerst auf dem Titel eines Buches verwandte*), kam es in die allgemeine Rede und ist im 19. Jahrhundert so weit ausgedehnt, dass es ziemlich abgenutzt und in der Wissenschaft, abgesehen von genau bestimmten Gebieten, fast unverwendbar geworden ist.

Auch lässt sich nicht verkennen, dass der Ausdruck streng genommen gar nicht dem Begriff entspricht, den die Neuzeit bezeichnet haben möchte. Denn bei Entwicklung wird im Grunde an ein von Anfang an mit bestimmten Eigenschaften und Kräften Ausgestattetes gedacht, so dass das Spätere sich wie aus einem organischen Keime herausentfaltet. Daher war es ganz angemessen, dass in jenen Zeiten, wo der Sinn des Wortes noch deutlicher vorgestellt wurde, der Entwicklung (Auswicklung) durchgehend eine Einwicklung entgegenstand. Die neue Zeit möchte aber die specifische Gestaltung eben nicht als fertig vorhanden und das Geschehen nicht nur als ein blosses Nachaussentreten fassen, sondern die Gestaltung soll sich ursprünglich und letzthin in dem Processe selber vollziehen. Die „Entwicklung“ in diesem Sinne macht das Bindeglied zwischen dem vorliegenden Weltbestande und den einfachen Grundkräften aus und ermöglicht es, jenen von diesen aus zu verstehen.

Eine solche Auffassung ist freilich erst nach und nach zur vollen Durchführung gelangt; die früheren Ausdrücke und Vorstellungsbilder hafteten sich an das Neue, und wo sie es nicht innerlich hemmten, störten sie es doch in der Wirkung**); dazu

*) Sein Hauptzweck heisst: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, 1777.

**) Es gilt das namentlich von Leibnitz, der, exoterisch betrachtet, ganz auf dem Standpunkt vergangener Zeiten steht, während schon eine

drängte sich immer die uns unablegbare Vorstellung ein, als wäre das Entstandene schon vorher irgendwie versteckt vorhanden gewesen*); kurz die reinen Formen brechen sich langsam durch, aber sie sind doch unverkennbar das Treibende in der Bewegung und sie bestimmen namentlich die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Methode.

Die genetische Methode ist allerdings ihrem allgemeinen Inhalt nach nichts neues, da sie von den griechischen Denkern aller Richtungen verwandt und namentlich von Aristoteles auch der principiellen Bedeutung nach vollauf gewürdigt ist.**) Seine Politik wie die Schrift über die Entstehung der Thiere dürfen als mustergültiges Beispiel antiker genetischer Methode erachtet werden. Aber eben hier tritt der wesentliche Unterschied von der neuern Wissenschaft greifbar hervor. Im Anschluss an die platonische Auffassung steht das Sein vor dem Werden, der Typus ist ursprünglich und zeitlos vorhanden und bestimmt von Anfang an die Gestaltung***); das Ganze geht den Theilen voran,

---

Richtigstellung seines Begriffes der Vorstellung genügt, um ihn in anderm Licht erscheinen zu lassen. Wie wenig berechtigt die gewöhnlichen Vorwürfe gegen seine Entwicklungslehre sind, geht auch daraus hervor, dass er zuerst die Möglichkeit des einheitlichen Ursprunges der Arten einer Gattung aufgestellt hat, s. 317 a: peut-être que dans quelque tems ou dans quelque lieu de l'univers les espèces des animaux sont ou étaient ou seront plus sujets à changer, qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx, pourraient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sousdivisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats.

*) S. Goethe 23, 269: „Der Begriff vom Entstehen ist uns ganz und gar versagt; daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, dass es schon dagewesen sei. Desshalb das System der Einschachtelung kommt uns begreiflich vor."

**) S. z. B. polit. 1252 a, 24: *εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.* Genetisch-causale Definitionen verlangt er de anima 413 a, 13: *οὐ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι* ff.

***) S. namentlich de part. anim. 640 a, 18: *ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας*

und die höhere Stufe, als das normale, lehrt die niedere verstehen, die als gehemmtes und noch nicht zur reinen Gestalt durchgedrungenes gilt.

An einer solchen Auffassung hat überwiegend das spätere Alterthum, die altchristliche Zeit und das Mittelalter festgehalten, soweit sie sich überhaupt in speculativ-systematischer Weise mit dem Problem beschäftigten.*) Daneben fehlt es freilich nicht an abweichenden Ansichten, im Mittelalter ist namentlich Abälard durch die Aufstellung des Satzes, dass alles Einfache von Natur früher sei als das Vielfache**), und die Folgerungen, welche er daraus für die geschichtsphilosophische Auffassung von Ethik und Religion zieht, bemerkenswerth, aber erst nachdem die neue Philosophie das Wirken vor das Sein gestellt hatte, ward es möglich, die Methode, welche vom Werden aus begreift, als leitende zu erkennen und nach allen Seiten hin zu verwenden.***) Sie

---

ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. b, 1: *ἐπεὶ δ' ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὡδὶ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον.*

*) Unter den Kirchenvätern hat namentlich Augustin demselben eingehende Beachtung zugewandt, er vergleicht, und zwar vielleicht zuerst, das gesammte Weltgeschehen mit der Entwicklung eines Baumes, s. z. B. III, 148 D. Die Auffassung der gewöhnlichen Orthodoxie dagegen vertritt Lactanz, wenn er sagt (institut. II, 11): nihil potest esse in hoc mundo quod non sic permaneat ut coepit. — Die Ueberzeugung, dass das Höhere das ursprüngliche Ziel der Bewegung sei und daher den Massstab für das Niedere bilde, tritt namentlich bei den platonisirenden und mystischen Denkern hervor. S. z. B. Eckhart 104, 32: Alles kornes nâtûre meinet weizen, alles schatzes nâtûre golt, alliu geberunge meinet mensche. Hinsichtlich der Consequenzen für die Erkenntnisslehre vergl. Boethius de cons. philos. V, 131.

**) Dialogus inter philos. etc. cp. 4: omne simplicius naturaliter prius est multipliciori.

***) Es war neben Spinoza namentlich Tschirnhausen, der auf genetische Definitionen drang, s. medic. mentis pag. 67, 68: omnis sane legitima seu bona definitio includet generationem. Was den Ausdruck anbelangt, so sprach man zunächst in der wolffischen Schule (s. z. B. Wolff, Ontolog. § 263 ff.) von genetischen Definitionen, erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts (z. B. bei Herder) scheint genetisch für die reale Erklärung aus dem Werden verwandt zu sein.

zeigt hier den Weg, das Vorliegende, welches als ein aus einfachen Kräften gestaltetes erscheint, auf seine Elemente hinzuführen und es dadurch begreiflich zu machen. Freilich kommt man hier zu letzten Punkten, die einer weitern Zerlegung widerstreben, aber als solche dürfen nur Kräfte angesehen werden, die sich fortwährend lebendig bezeigen und deren Wirkformen überall ergriffen und jeden Augenblick erwiesen werden können. Das Dunkle und Geheimnissvolle schwindet also aus der Welt, oder wird wenigstens so weit wie möglich zurückverlegt; in allem erkennen wir wieder, was uns fortwährend umgibt. Wird damit einmal die Geschichte ein Mittel causaler Erkenntniss, so gewinnt sie selbst, indem sie alles fremde und starre abstreift, uns auf allen Stufen unser eignes wiederfinden lässt und damit einer systematischen Behandlung zugänglich wird. Ja, indem sich überall herausstellt, dass „das Alte neu und das Neue alt" sei, scheint es, als ob der Gegensatz des Geschichtlichen und Ewigen hier, so weit es überhaupt erreichbar, überwunden sei.

Wo immer eine solche Methode auf ein wissenschaftliches Gebiet übertragen wurde, musste sie eine tiefeingreifende Umwandlung hervorbringen. Das Nebeneinanderstehende trat in innern Zusammenhang und die gesetzmässige Erkenntniss bemächtigte sich des gesammten Stoffes; das Gegebene erwies sich als Stufe eines fortgehenden Geschehens und das scheinbar Todte erwachte zu vollem Leben. Da also die verschiedenen Grundtendenzen der neuern Wissenschaft hier erst ihre Bewährung und Bestätigung finden, so zeigt die gelingende Durchführung der genetischen Methode recht eigentlich den Sieg der specifisch neuern Forschung an. Den ersten vollbewussten und systematischen Versuch bildet hier die Physik von Descartes*); im allgemeinen hat die Methode

*) Clauberg, op. philos. 755 beschreibt die von jenem verwandte Methode im ganzen zutreffend also: Hanc methodum Cartesiana physica tenens — considerat omnes res naturales non statim quales sunt in statu perfectionis suae absoluto (ut vulgo fieri solet ab aliis), sed prius agit de quibusdam earundem principiis valde simplicibus et facilibus, deinde explicat, quomodo paulatim ex illis principiis, suprema causa certis legibus opus dirigente,

ihre Bahn naturgemäss vom Aeussern zum Innern und vom Grossen zum Kleinen genommen. In der Naturerklärung hat sie von den kosmologischen und astronomischen Problemen den Weg bis in die Geheimnisse des organischen Lebens zu finden gewusst, und ähnlich waren es auf geistigem Gebiet zuerst die grossen Gestaltungen, die man aus dem Werden zu begreifen suchte, bis dann auch das Einzelleben in solche Betrachtung hineingezogen wurde.*)

Je mehr sich aber diese Richtung in das Einzelne hineinarbeitete, desto weniger traten ihre allgemeinen Voraussetzungen in's Bewusstsein, so dass am Ende als selbstverständlich angesehen wurde, was doch auf einer specifischen Theorie von der Welt und unserer Stellung zu ihr beruht. Das Vorliegende muss sich vereinfachen und auf Grundkräfte zurückführen lassen, dieselben müssen in gleichmässigen Wirkformen alle Gestaltungen hervorbringen, diese Gestaltungen müssen in eine einzige Reihe fallen, und dazu muss das alles von uns in dem offenliegenden Geschehen der Welt voll und ganz ergriffen werden können. Dies zusammen aber ist nicht so selbstverständlich, sondern müsste auf jedem Gebiete besonders erwiesen werden. Keinenfalls genügt es, irgend welche weniger verwickelte Formen aufzuzeigen und eine empirisch-geschichtliche Gestaltung von ihnen aus zu verfolgen, denn es ist nicht im mindesten ausgemacht, dass das Anfängliche mit dem Ursprünglichen, die erste Erscheinung mit der Grundkraft zusammenfalle, und ebensowenig, dass in dem empirischen Geschehen die gesetzliche Gestaltung rein hervortrete. Denn in dem Vorliegenden haben wir ja ein Zusammensein anzuerkennen, in ganz bestimmten Verbindungen sind die Kräfte gegeben, wobei sie sich durchdringen und durchkreuzen, hemmen und neubestimmen, dabei alle Ergebnisse früheren Geschehens fortführend und demnach ein so verschlungenes Ganze bildend, dass ursprüngliches Entstehen und

---

oriantur et fiant, aut certe oriri aut fieri possint, donec tandem tales evadant, quales esse experimur dum consummatae et absolutae sunt.

*) S. z. B. Beneke, pragm. Psychologie 41: Es gibt unter den Formen, die wir in der ausgebildeten Seele finden, keine einzige, die nicht erst geworden und durch eine längere Reihe von Entwickelungen geworden wäre.

erstes Hervortreten vielleicht weit auseinander fällt und das einfache und wesentliche Geschehen vielleicht sich tief hinter dem verbirgt, was sich uns als nächstes gibt. Das empirisch Vorgehende mag daher als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen, sowohl die wissenschaftliche Strenge der Forschung überhaupt, als der Werth genetischer Methode, würde auf's schwerste erschüttert, wenn man dabei ohne weitere Prüfung abschlösse und die Dinge durch Feststellung ihrer Reihenfolge begriffen zu haben glaubte. Bei einer solchen unkritischen Gleichsetzung der ersten und letzten Beschaffenheit der Dinge würden die wichtigsten Aufgaben neuerer Wissenschaft: eindringende Analyse und Ermittlung des Gesetzes in ernstliche Gefahr gerathen. Die blosse Kunde und Schilderung der „Entwicklung" darf nicht so alles Sinnen und Denken gefangen nehmen, dass darüber zu fragen vergessen wird, was sich denn entwickelt, und wie und wohin es sich entwickelt.

Ferner dürfen wir nicht übersehen, dass die genetische Methode, wie sie alle die Probleme einschliesst, welche sich an den Begriff der Entwicklung knüpfen, so auch allen verschiedenen Formen, welche derselbe angenommen hat, zugänglich ist. Aus der bunten Mannigfaltigkeit der Neuzeit hebt sich hier namentlich ein Gegensatz deutlicher hervor. Auf der einen Seite lässt man die Welt aus der ursprünglichen Thätigkeit einer Grundkraft entspringen und setzt alles Einzelne als von der Einheit her gesetzlich bestimmt; auf der andern dagegen nimmt man viele nebeneinander wirkende Kräfte an, in deren Zusammensein sich erst allmählig die Gestaltung ausprägе. Dort denkt man in erster Reihe an ein geistiges, hier an ein materielles Sein; dort geht man von der Einheit zur Vielheit, hier von dem Einfachen zum Zusammengesetzten; dort haben wir eine Bildung von innen heraus*), hier dagegen eine

*) S. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte V, 2: „— so, dünkt mich, spricht man uneigentlich, wenn man von Keimen, die nur entwickelt würden, oder von einer Epigenesis redet, nach der die Glieder von aussen zuwüchsen. Bildung (genesis) ist's, eine Wirkung innerer Kräfte ff."

Zusammenfügung aus dem Aeussern*); dort ist das grosse Mittel der Fortbewegung der Gegensatz, hier scheint sie sich in einfachem Aufsteigen zu vollziehen.

Jene Auffassung ist seit Nikolaus von Kues namentlich von der speculativen Philosophie ausgebildet und hat bei Hegel, der alles Sein aus der Bewegung des Begriffes hervorgehen lässt, ihren Höhepunkt erreicht; diese dagegen ist in klarer Gestalt zuerst von Cartesius**) vertreten und hat in neuester Zeit in einer specifischen Form durch die darwinsche Theorie allseitigen Einfluss erlangt. Ja diese Theorie beherrscht so sehr die Gedanken der Gegenwart, dass auf sie zunächst der Begriff der Entwicklungslehre im allgemeinen Sinn übertragen zu werden pflegt.

Dieser Name ist, als begriffliche Verwirrung erweckend, vor allem zurückzuweisen. Denn wenn bei demselben etwas bestimmtes gedacht werden soll, so trifft er selbst für den allgemeinen Begriff der neuern Gestaltungslehre, wie wir sahen, nicht recht zu, sollte er aber auf eine specifische Theorie übertragen werden, so würde die speculative Fassung weit eher Anspruch auf ihn haben. In einer darwinistischen Philosophie aber könnte von einem innern

---

*) Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass in der Zusammenfügung nicht ursprüngliche und gesetzliche Dispositionen zum Ausdruck kommen könnten. Die Leugnung dessen würde jedenfalls der Theorie eine weit engere Fassung geben.

**) So stellt er, freilich mit aller Vorsicht, princ. philos. III, 58 die Meinung auf, dass auch bei Annahme eines anfänglichen Chaos die Erklärung des Vorliegenden möglich sei: vix aliquid supponi potest, ex quo non idem effectus (quamquam fortasse operosius) per easdem naturae leges deduci possit, cum enim illarum ope materia formas omnes quarum est capax, successive assumat, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam quae est hujus mundi, poterimus devenire; ferner de methodo 24 u. 25: ut sine ulla in creationis miraculum injuria credi possit, eo solo res omnes pure materiales cum tempore quales nunc esse videmus effici potuisse. Charakteristisch ist hier neben anderm die Bedeutung, die der Zeit beigelegt wird. Leibnitz wandte sich entschieden dagegen (s. 144) und bezichtigte deswegen Descartes des Naturalismus, s. réfutation inédite de Spinoza, p. 48: Spinoza incipit ubi Cartesius desinit: in naturalismo.

Gestalten und einem fest gerichteten Fortschreiten nach ursprünglichen Dispositionen doch nicht wohl die Rede sein.

Auf jene Theorie ihrem thatsächlichen Gehalt nach einzugehen, fällt ganz aus unserer Aufgabe hinaus, nur die Begriffe, namentlich sofern sie als universelle und philosophische gelten wollen, dürfen nicht übergangen werden. Die Stärke der Lehre liegt auch für die rein begriffliche Betrachtung ohne Frage darin, dass der Gedanke, die Gestaltung aus dem Zusammensein der Kräfte zu erklären, hier zur consequenten Durchführung kommt. Ein solcher Versuch gewährt auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet den grossen Vortheil, dass nun eine genaue Feststellung und Prüfung der in Frage kommenden Erscheinungen möglich wird, während die Annahme innerer Kräfte auf diesem Felde in ein Dunkel verweist und von den Principien der neuern Naturphilosophie nicht umfasst werden kann. Es hat daher die Theorie schon deswegen, weil sie dem Streben nach causaler Erkenntniss mehr gewährt und sich leichter gesicherten Einsichten anschliesst, die Präsumption für sich, und die gewöhnlichen Vorurtheile sind, als meist auf einer nicht eben wissenschaftlichen Consequenzmacherei beruhend, zurückzuweisen.

Aber natürlich wird die Theorie von all den Schranken und Gefahren des neuern Begriffes der Entwicklung mitbetroffen, ja an einzelnen Stellen wird sie wegen ihres eigenthümlichen Gehaltes in besonders hohem Grade getroffen. Die genetische Erklärung der Neuzeit hat, wie wir sahen, nur insofern wissenschaftlichen Werth, als sie einen causalen Inhalt gewinnt, während die blosse Feststellung der Reihenfolge und die Schilderung der sich aufnehmenden Begebenheiten eine nothwendige Vorbedingung des Erkennens sein mag, aber ausschliessend hingestellt kaum noch der strengern Wissenschaft angehört. Diese Gefahr ist nun aber hier, wo es sich um ein von aussen entgegentretendes handelt, besonders naheliegend. Um so mehr muss an der unerlässlichen Forderung festgehalten werden, auf jedem einzelnen Punkt wie in dem Gange der Gestaltung eine Gesetzmässigkeit zu erweisen, d. h. das vorliegende Geschehen als Ausdruck ursprünglicher

Wirkformen der Grundkräfte zu begreifen. Da aber die Gesetzmässigkeit sich auf diesem Gebiet näher als eine mechanische*) bestimmt, so erwächst die Aufgabe, die genetische Erklärung in engster Verbindung mit der mechanischen zu halten und sie auf keinen Fall dieselbe verdrängen zu lassen. Eine solche Forderung aber bleibt manchmal ausser Acht.

Zunächst wird nicht selten die neue Gestaltung als etwas eingeführt, das wie unversehens auf den Schauplatz tritt, während es nothwendig causal begründet sein muss. Mag die Polemik gegen jene alten Lehren, wonach das Neugeschehende als schon vorher versteckt vorhanden erschien, noch so berechtigt sein, es wird damit nicht die Auffassung mitbetroffen, welche die neue Form aus dem Wesen der Grundkräfte ursprünglich hervorgehen lässt. Es ist das nicht zu entbehren, wenn anders wir nicht in eine Theorie des absoluten Werdens hineingerathen wollen, welche alle exacte Erkenntniss aufhebt. Nicht ein der Zeit nach vorangehendes, wohl aber ein zeitloses ist einer wissenschaftlichen Begreifung der Welt nothwendig; ohne zu der aristotelischen Lehre, dass das Sein dem Geschehen vorangehe, zurückzukehren, muss man darauf bestehen, dass ursprüngliche Wirkformen in jedem einzelnen Vorgehen als sich bezeugend erwiesen und dass insofern alles Wirkliche als ein Mögliches begriffen werde. — Daher muss Punkt für Punkt neben einer genetischen Untersuchung, welche die Entstehung der bestimmten Combinationen einsehen lehrt, eine mechanische Erklärung hergehen, welche dies Entstehen aus dem wesentlichen Wirken ableitet und das jedesmal Geschehende als Ganzes für sich würdigt. Beide Aufgaben mögen sich mannigfach unterstützen, keine kann die andere ersetzen oder gar überflüssig machen.

Was aber so von den einzelnen Punkten gilt, dehnt sich auf die Gestaltung als Ganzes aus. So wenig nach dieser Lehre von Anfang an eine innere Richtung auf ein bestimmtes Ziel angenommen wird, so muss doch nach allgemeinen Gesetzen das, was geschieht, in

*) Ueber den Begriff des Mechanischen s. den besondern Abschnitt.

einer zusammenhängenden Folge und causalen Verknüpfung stehen. Man könnte als Anhänger dieser Lehre sagen, dass das wirkliche Geschehen nicht alle Möglichkeiten erschöpfe, und dass dasselbe nicht einfach aus den allgemeinen Eigenschaften der Grundkräfte erschlossen werden könne, sondern immer auf den geschichtlichen Process selber hinweise; aber daraus folgt doch nicht, dass das, was geschieht, nicht an ursprüngliche und wesentliche Formen gebunden sei. Es hat einen Grundgedanken der neuern Wissenschaft für sich, wenn man sich dagegen sträubt, die Gesammtbewegung von Anfang an in eine specifische Richtung zu bringen, aber es wird darüber wohl vergessen, dass sich aus dem Allgemeinen selber Richtungen und eine Gesammtrichtung gesetzmässig gestalten müssen.

Auch dadurch bringt eine nicht hinreichend strenge Behandlung der Erscheinungen Verwirrung mit sich, dass sie die Frage nach dem Beharren und Sicherhalten des einmal Gewonnenen ungemein leicht nimmt. Auf Grund bestimmter Ursachen sind die Kräfte in Verbindungen gebracht, worin sie neue Formen bilden; sind dieselben nur einmal da, so scheint manchen die Aufgabe der Forschung gelöst, und man glaubt die Dinge sich ruhig überlassen zu können. Wenn aber, wie man annimmt, bestimmte Gestaltungen letzthin durch gelegentliche Einwirkungen entstehen, wie ist es da begreiflich, dass sie über diese Einwirkungen hinaus sich erhalten? Wird durch das Aeussere nicht ein ursprüngliches und wesentliches zum Wirken gebracht, so müsste im strengsten Sinne der Satz gelten: cessante causa cessat effectus, und wir müssten nur flüchtige und vorübergehende Formen im Naturgeschehen vorfinden.*) Da aber die Dinge anders liegen, so müssen die treibenden Kräfte entweder fortwirken oder durch andere ersetzt sein, da ein bestimmter Zustand nur auf Grund des Beharrens der Kräfte sich erhalten kann, nicht aber etwas, wie es einmal ist, nun ohne Kraftaufwand

*) Sobald man nur den Begriff des Typus anwendet, ist jene Gelegenheitslehre verlassen, wie sie an der ganzen Morphologie eine Schranke findet.

bleibt. Es steigern sich solche Probleme bei der Betrachtung des Wechsels individueller Bildungen, ja sie bieten der ganzen mechanischen Erklärung erhebliche Schwierigkeiten, und doch setzen sich manche einfach darüber hinweg, indem sie sich an den Begriff der Erblichkeit anklammern, als ob derselbe nicht alle Probleme in sich trüge.

Diese ganze Geringachtung streng causaler Begreifung, die natürlich nicht so sehr den eigentlichen Forschern als den Gelegenheitsdenkern zu Schulden kommt, stört ferner die Auffassung und Werthschätzung des Weltprocesses selber. Wenn das formbildende Geschehen nicht in einem gesetzlichen Zusammenhange erfasst wird, so ist alle Gestaltung etwas den Grundkräften zufälliges, nebensächliches und vorübergehend anhaftendes, so dass allein die einfachen Elemente unabhängig von aller Verbindung etwas Wesentliches in der Welt bedeuten, das gesammte Ergebniss des Processes aber als oberflächlich und letzthin nichtig dasteht. Ja je weiter die Bewegung fortschreitet, desto mehr entfernt sie sich von dem eigentlich Realen, desto mehr zufälliges nimmt sie auf, so dass eben die höhern Stufen als am wenigsten ursprünglich und damit auch als am wenigsten wissenschaftlich begreifbar gelten müssen. Die „Entwicklung“ würde also zur Wirklichkeit und Wahrheit nicht hinführen, sondern von ihr entfernen. — Der Grund von dem allen liegt aber darin, dass das causale Denken nicht hinreichende Kraft hat, das Geschehen zu umspannen und niederes und höheres in den einen Weltprocess zu beschliessen; die einzelnen Theile brechen auseinander, und wir erhalten ein blosses Nebeneinander, wo die Wissenschaft auf systematische Verbindung nicht verzichten darf.

Alle diese Bedenken steigern sich nun in dem Masse, wie das ursprüngliche Gebiet der Forschung überschritten und eine philosophische Ansicht von der Welt versucht wird. Aber diese Versuche sind den Pflichten, welche die wesentlich veränderte Aufgabe bringt, zu wenig nachgekommen, als dass sich ein näheres Eingehen auf sie rechtfertigen liesse: die entscheidenden Probleme finden sich kaum gestreift, das Weltbild der naiven

Anschauung wird ungeprüft aufgenommen und die ganze Philosophie geht schliesslich darin auf, dass Ergebnissen und Methoden der Naturwissenschaften ohne weitere Rechtfertigung Allgemeingültigkeit beigelegt wird. Von dem allen darf nur die Art, wie dieselben auf das specifisch geistige Gebiet übertragen werden, nicht unbeachtet bleiben, da hier eine charakteristische und nach der Zeitlage nicht machtlose Strömung anzuerkennen ist.

Vor allem freilich steht das ausser Zweifel, dass durch Anregung jener naturwissenschaftlichen Forschungen auch auf geistigem Gebiete manches in ein neues oder doch helleres Licht getreten ist. Die Erkenntniss der Veränderlichkeit von Gestaltungen, die das naive Bewusstsein als fest gegeben ansieht, sowie die höhere Werthschätzung des Geschehens überhaupt und der äussern Factoren im besondern musste die Grundauffassung vom Geistigen insofern ändern, als es nun nicht mehr als ein anfänglich vollständig bestimmtes und auf ein festes Ziel unablenkbar gerichtetes angesehen werden konnte. Die Bedeutung des Kampfes, für die freilich schon Heraclit, dann aber J. Böhme und Hegel eingetreten waren, ward nun durch concretere Fassung dem allgemeinen Bewusstsein näher gerückt als je; der in Zusammenhang damit vertheidigte allmählige und langsame Fortschritt des geistigen Lebens fand mannigfache Bestätigung durch eingehende Specialforschungen, und von diesen und anderen Punkten eröffneten sich manche Fernblicke, die über das jetzt schon deutlich übersehbare weit hinausreichen.

Aber ein anderes ist es, innerhalb der Eigenthümlichkeit geistigen Lebens solche Gedanken zur Anerkennung zu bringen, ein anderes, dasselbe seiner wesentlichen Beschaffenheit nach von hier aus zu bestimmen. Für solche Versuche, seiner Auffassung die Analogie des Naturgeschehens zur alleinigen Richtschnur zu geben, ist namentlich bezeichnend die Lehre, dass dem Innern aller Gehalt von aussen komme. Der Geist erscheint als leere Tafel, welcher die Aussenwelt gewisse Züge mittheilt; mag das nun plötzlich oder allmählig geschehen, letzthin hat alles denselben

Ursprung, und selbst solches, was als wesentlich zu gelten besonders berechtigt scheint, wie z. B. die Formen der Anschauung und des Denkens, soll von verschwindenden Anfängen aus durch gelegentliche kleine Weiterschiebungen zu der Gestalt gelangt sein, die uns jetzt vorliegt.

Um solche Lehren begreiflich zu machen und im einzelnen durchzuführen, ist nicht geringer Scharfsinn verwandt worden. Zu einer causalen Betrachtung, meint man z. B., gelangten wir dadurch, dass die Erscheinungen in gleichmässigen Zusammenhängen und Folgen auftreten; die Verknüpfung wird zur Gewohnheit, diese wirkt über die einzelnen Fälle hinaus, und die unbewusst gewordene Thätigkeit gilt endlich für ein ursprüngliches Gesetz des Geistes. Aehnlich werden die moralischen Strebungen und Empfindungen von aussen her zu begreifen gesucht. Der Trieb, welcher im Grunde nur auf Selbsterhaltung geht, kennt allein das Nützliche, aber im Zusammenleben tritt die Nothwendigkeit ein, viele Wesen zu erhalten und deshalb dem einzelnen eine Schranke zu setzen. An dieser Stelle wird dann entweder ein Instinct eingeführt und damit die Frage nur zurückgeschoben, oder man macht geltend, dass Erziehung, Strafgesetze u. s. w. das Nothwendige in der Form eines an sich Guten geben, der Mensch sich an eine solche Betrachtung gewöhne und endlich wie aus innern Drange thue, was ihm doch nur von aussen beigebracht ist. Die Methode der Erklärung kommt also hier und in andern Fällen darauf hinaus, dass die Wirkung des Aeussern auf das Innere sich über den unmittelbaren Anlass hinaus behauptet und nach und nach solche Festigkeit gewinnt, dass sie als ursprüngliche Grundform geistigen Lebens erscheint.

Aber es frägt sich, ob eine solche Argumentation, die einzelne zu blenden scheint, nicht verschiedene Lücken und angreifbare Stellen habe, ob ferner nicht selbst die Analogie des natürlichen Geschehens andere Auffassungen nahe lege. Ist vor allem nicht ein thätigkeitsloses Ding, wie der Geist als leere Tafel, etwas begrifflich unerträgliches? Denn wie kann von einem Sein ge-

sprochen werden, ohne ihm ursprüngliche Kräfte beizulegen?*) Kann ferner ein leeres und thätigkeitsloses eine Wirkung von aussen empfangen, und ist eine Wirkung ohne Gegenwirkung und damit ein Ergebniss, das nur einseitig bestimmt ist, überhaupt möglich?**) Wenn ferner im Innern unleugbar eine wesentliche Umwandlung des von aussen herankommenden vorgeht, so verlangt dieselbe eine wirkliche Erklärung und lässt sich nicht durch blosses Zurückschieben abthun. Wie der Inhalt eines Buches einmal nicht dadurch begriffen wird, dass man es bis in's Unübersehbare von einem andern abgeschrieben sein lässt, so kann auch an dieser Stelle von der Annahme eines ursprünglichen Geschehens durchaus nicht abgesehen werden. Mag ein solches unter mannigfachen Vermittlungen und Bedingungen in die Erscheinung treten: dass der Geist irgend einmal etwas ganz anderes aus den Dingen macht, als sie dem äussern Blick bieten, das eben ist das Entscheidende, denn damit wird die Anerkennung eines wesentlichen und eigenartigen Thuns unerlässlich. Es sind nichts anderes als stete Zirkelschlüsse, welche diese Nothwendigkeit verkennen lassen. Bei der Causalität z. B. kann zunächst gefragt werden, ob nicht schon die psychischen Processe, welche die Gewohnheit hervorbringen, eine gewisse ursachliche Verknüpfung voraussetzen, jedenfalls wäre die bei uns geschehende Umbildung in einen nothwendigen Zusammenhang gar nicht möglich, wenn nicht auf das gewohnheitsmässig Aufgenommene selbst die causale Betrachtung Anwendung fände, wenn nicht die Gewohnheit selber als Problem ergriffen und innerlich zu erklären versucht würde. Warum bleibt denn der Mensch nicht einfach bei ihr stehen wie das Thier? Nie und nimmer könnte der Geist, auch

*) Leibnitz nannte den Begriff einer substantia incompleta ein monstrum in philosophia. S. ferner 223 b: les puissances véritables ne sont jamais des simples possibilités.

**) Allen solchen Einwendungen kann man freilich dadurch entgehen, dass man sich auf den Standpunkt des vollen Materialismus stellt, aber es frägt sich, ob dann nicht von anderer Seite gleichgrosse Schwierigkeiten erwachsen.

nur irrthümlich, darauf kommen, Gewohnheit in causale Verbindung umzusetzen, wenn das nicht in seiner eignen Natur wesentlich begründet wäre.

Aehnlich verhält es sich mit den Werthurtheilen. Der Begriff eines an sich Werthvollen muss doch gegenüber dem Nützlichen überhaupt einmal ursprünglich gebildet sein, um an den einzelnen Menschen herangebracht werden zu können, und dasselbe muss irgend welchen Boden in seiner Natur finden, wenn es ihm nur eingeredet werden soll, ja es muss immer wieder neu entstehen können, um beharrend fortzuwirken. Aller Missbrauch, der sich an solche Ideen knüpfen mag, weist doch immer auf die Macht hin, welche sie von Natur für uns besitzen, und der Schein ist auch hier nur unter Voraussetzung einer Wirklichkeit verständlich.

Mag überall noch so viel von aussen gekommen sein, das Problem der Einwärtswendung ist damit nicht gelöst. Wie ist es möglich, dass das Fremde zu einer selbstständigen innern Macht wird, dass es sich von allen zufälligen Verbindungen ablöst und eine Herrschaft über das Ganze anstrebt? Wie oft oder selten das geschehen mag, ist für das Hauptproblem gleichgültig, dadurch dass es ein einziges Mal geschähe, wäre über eine Lehre, die das Innere schlechthin vom Aeussern abhängig macht, das Urtheil gesprochen. Auch das ist nebensächlich, wie viel dabei bewusst oder unbewusst (besser vielleicht unreflectirt) wirkenden Kräften zukomme, denn darin liegt der Kern, ob es im Geist geschehe oder nicht. Die Vorliebe für das Unbewusste hängt oft mit dem Streben zusammen, die Sache möglich aus dem Gesichtsfelde zu bringen, und es scheint dabei fast die Ansicht zu herrschen, dass das, was wir nicht mehr beachten, überhaupt nicht mehr vorhanden und daher auch für die Wissenschaft kein Problem mehr sei. Ein Problem los werden und es lösen würde darnach ziemlich gleichbedeutend sein. Wie viel Bedenken aber überhaupt eine solche Erklärung aus dem Dunkel, ein *ἐκ νυκτὸς γεννᾶν* nach dem Ausdruck des Aristoteles, mit sich bringt, das gehört nicht in diese Betrachtung.

Doch wir scheinen etwas zu übersehen, was für die richtige Beurtheilung dieser ganzen Erklärungsart wesentlich ist, den Umstand, dass dieselbe die psychischen Gebilde in kleine Factoren zerlegt und damit für das, was als Ganzes ihr freilich unzugänglich wäre, Ansatzpunkte gewinnt. Scheint hierbei der Anfang als ein verschwindender leicht zu erklären, so ergibt sich der Fortschritt durch Hinzutreten neuer Theilchen und durch allmählige Zusammenfügung; gewissermassen durch Addition wird schliesslich das Ergebniss erreicht, was nun vorliegt. Gegen diese Auffassung selber aber erheben sich wiederum manche Bedenken, nicht so sehr hinsichtlich der behaupteten Thatsache, dass in einem langsamen Aufsteigen von kleinen Anfängen her der gegenwärtige Zustand erreicht sei, als aus der Art, wie dies Thatsächliche letzthin begriffen wird.

Ein Kleines oder Vereinzeltes wird zu Anfang gesetzt, — ist damit das Problem im Grunde auch nur irgendwie verändert? Dass überhaupt Erscheinungen wie causale Verknüpfung und Werthurtheile auf irgend einem Punkte und in irgend welcher Ausdehnung möglich sind, lässt uns sofort in eine neue Welt eintreten und führt einen wesentlichen Umschwung der ganzen Auffassung herbei. Es mag ein unvermeidlicher Fehler unserer Vorstellung sein, ein Kleines für leichter begreiflich zu halten als ein Grosses, soll dieser Fehler zur Grundlage einer sachlichen Erklärung dienen? Dazu wird jeder, welcher der specifischen Natur menschlich-geistigen Lebens eingedenk ist, stets daran festhalten, dass die vereinzelten Erscheinungen, wenn auch zunächst isolirt auftretend, doch in dem Ganzen ihre Wurzel haben und im Lauf der Gestaltung auch sich in das Ganze auszudehnen streben.

Und dieser Lauf der Gestaltung, — ist er wirklich so einfach zu begreifen, dass das eine zum andern hinzutrete und dadurch das Ganze vorwärts geschoben werde? Ist nicht, damit sich das viele verbinde, eine synthetische Thätigkeit nothwendig, und muss nicht diese der Geist selbst leisten, wenn anders nicht alles nur an ihm, nichts in ihm vorgehen soll? Wer immer das geistige

Leben auf jeder Stufe als einen Gesammtprocess und ein Fürsichsein begreift, in dem sich das einzelne gegenseitig durchdringt und das eine Zusammenhang mit dem andern sucht, der mag bereitwillig anerkennen, dass der ganze Process sich erst im Leben vollziehe, aber er wird darauf dringen, dass das Mannigfache, damit sich jenes vollziehen könne, in eine wesentliche Einheit hineinfallen müsse. Wird aber dieses festgehalten, so frägt es sich doch, ob der geistige Fortschritt auch endgültig so zu begreifen sei, wie er sich zunächst äusserlich darstellt, ob hier nicht innere Gesetze aufzudecken und statt eines blossen langsamen Anwachsens eigenthümliche Wendepunkte der Bewegung anzuerkennen seien. Von der Beantwortung aller dieser Fragen wird es abhängen, wie man die Gestaltung und das Gesammtergebniss geistigen Lebens beurtheilt. Wer Ursprünglichkeit und Gesetzlichkeit in dem allen festhält, der wird die allmählige Bildung keineswegs für ein Zeichen einer geringeren Bedeutung im Weltgeschehen erachten. Das was vorgeht mag weniger staunenswerthes und seltsames für das naive Bewusstsein haben, der Wissenschaft wächst es in jener Auffassung.

Dass aber bei diesen Problemen das Ziel mancher Untersuchungen kein anderes ist, als die Sache dem gemeinen Verstande möglichst fasslich zu machen, das tritt namentlich in der Methode hervor, die bisweilen durch den Namen der analytischen ausgezeichnet wird. Ein Verfahren, das diesen Namen verdient, setzt umfassende Denkarbeit voraus, denn um die Erscheinungen zerlegen zu können, muss man sich über leitende Gesichtspunkte, Richtungen, ja Kategorien vergewissert haben, und bis man dazu gelangt, muss viel durch systematische Thätigkeit geleistet sein. Jetzt aber wird nicht selten einfach das Ganze in die empirisch hervortretenden Theile auseinandergelegt, diese in ihrem Nacheinander aufgezeigt, zusammengesetzt, und damit glaubt man die Sache begriffen zu haben; das grosse Problem der Denker und Zeiten ist fast zu einem Kunststück, einer Sache der Geschicklichkeit und Geschwindigkeit geworden. Ob eine solche Auflösung in einzelne Elemente wissenschaftlich möglich

sei, ob diese angeblichen Elemente wirklich selbstständige Grundkräfte bilden, und ob durch ein blosses Zusammensein das Ganze geschaffen werden könne, darüber wird leicht hinweggegangen. Was in der Erscheinung zuerst hervortritt, gilt als treibende Kraft, was hier sich als einzelnes gibt, als schlechthin einfach, Bestimmungen, die aus dem Ganzen entspringen, werden schon den Theilen beigelegt, und da die fertige Gestalt immer das Augenmerk richtet, so scheint alles ungemein einfach. Von causaler Begreifung und streng wissenschaftlicher Leistung ist also überall nicht die Rede, die Forschung hört eben an dem Punkte auf, wo das Problem anfängt ein wissenschaftlich-philosophisches zu werden.

Ja insofern dem geistigen Leben alle Ursprünglichkeit und innere Gesetzlichkeit abgesprochen wird, kann von systematischer und causaler Begreifung der Innenwelt consequenter Weise überhaupt nicht mehr die Rede sein; denn der Geist nimmt ja nur als Behältniss auf, was von aussen hineinkommt, und ist von einem Geschehen abhängig, in dem nichts sein eigen ist. Auf wirkliche Einheit und durchgehenden Zusammenhang geistigen Lebens, auf gegenseitiges Verständniss der Individuen und Zeiten, auf ewige Wahrheiten müsste damit verzichtet werden, womit auch die causale Bedeutung der genetischen Methode selbst einfach aufgehoben wäre.

Dabei könnte, wenn nichts anderes, so doch dieses nachdenklich machen, dass mit der Gesetzmässigkeit des Innenlebens auch die der Erkenntnissformen zerstört und dadurch die Wissenschaft selber mit ihrem gesammten Inhalt als Wissenschaft vernichtet wird. Denn da sie einmal in den Geist hineinfällt, so muss sie sein Schicksal theilen. — Natürlich würden in solches Schicksal auch die praktischen Aufgaben hineingezogen werden. Das von aussen in den Geist Hineingekommene dürfte eine weitere Macht als die des psychischen Zwanges nicht beanspruchen, und diese Macht müsste als ein erschlichenes von der auf Wahrheit dringenden Forschung möglichst zerstört werden. Freilich würde

darin unmittelbar ein Widerspruch liegen, aber jedenfalls ist es widersinnig, an Aufgaben der Vernunft festzuhalten, nachdem die Vernunft selber als wesentliches und ursprüngliches aus der Welt entfernt ist.

Es fällt uns freilich nicht ein, für solche Verirrungen einzelner Philosophanten in irgend einer Weise die darwinsche Theorie und ihre Anhänger verantwortlich zu machen. Vielmehr bildet sie bei jenen nur die Einkleidung alter Lehren, die wir ihrem Keim nach bis zu den Sophisten zurückverfolgen können, die ihren mustergültigen Ausdruck aber in dem französischen Materialismus und Sensualismus des 18. Jahrhunderts gefunden haben. Wer alles inneres auf äusseres, alles ursprüngliche auf abgeleitetes, alles Ganze auf Theile und alles Werthvolle auf blosse Naturtriebe in scharfsinniger und lebendiger Weise zurückgeführt sehen möchte, der wende sich zu jenen Männern; aber er möge dabei nicht vergessen, dass sowohl in Frankreich selbst die Bewegung über solche Gedanken hinausgegangen ist, als dass der grosse geistige Aufschwung Deutschlands in geradem Gegensatz dazu erfolgt ist. Nicht irgend welche sonderartige Schultheorien, sondern das ganze Bewusstsein einer geistig kräftigen und ursprünglich schaffenden Zeit hat sich gegen jene Lehren gewandt, und eben die leitenden Persönlichkeiten haben dem Gegensatz den schärfsten Ausdruck verliehen.

Für uns stehen hier obenan Kant und Goethe. Kant hat gegenüber jener Scheinanalyse eine Analyse, die diesen Namen wahrhaft verdient, zur Geltung gebracht; für ihn, der nicht deswegen schon etwas als einfach anerkannte, weil es die erste Empirie als solches bietet, der vielmehr alles Gegebene und die Erfahrung selber in systematischer Forschung zerlegend prüfte, stellte sich heraus, dass eine ursprüngliche geistige Thätigkeit überall angenommen werden müsse, um das zu ermöglichen, was oberflächlich angesehen als einfaches und letztes gelten mochte.

Goethe aber hat die Nothwendigkeit einer innern und synthetischen Thätigkeit überall vertreten, wobei er die Hemmnisse

hervorhob, die aus jener atomistisch-sensualistischen Richtung selbst für den sprachlichen Ausdruck entstünden*), und die Schwierigkeiten und Widersprüche, worin sie sich verwickle, in seiner treffenden und anschaulichen Weise zeichnete. Wie unmittelbar für die Gegenwart bestimmt erscheinen die Worte, mit denen er die Art jener Franzosen schildert (s. Briefwechsel mit Schiller IV, 127): „Sie begreifen gar nicht, dass etwas im Menschen sey, wenn es nicht von aussen in ihn hineingekommen ist. So versicherte mir Meunier neulich: das Ideal sey etwas aus verschiedenen schönen Theilen Zusammengesetztes. Da ich nun denn fragte: woher denn der Begriff von den schönen Theilen käme? und wie denn der Mensch dazu käme ein schönes Ganze zu fordern? und ob nicht für die Operation des Genie's, indem es sich der Erfahrungselemente bedient, der Ausdruck zusammensetzen zu niedrig sey? so hatte er für alle diese Fragen Antworten aus seiner Sprache, indem er versicherte, dass man dem Genie schon lange une sorte de création zugeschrieben habe. — Und so sind alle ihre Discurse; sie gehen immer ganz entscheidend von einem Verstandesbegriff aus und wenn man die Frage in eine höhere Region spielt, so zeigen sie, dass sie für dieses Verhältniss auch allenfalls ein Wort haben, ohne sich zu bekümmern ob es ihrer ersten Assertion widerspreche oder nicht."

Es ist ein deutliches Zeichen, wie wenig tief die Gedanken solcher Männer in das geistige Leben eingedrungen sind, wenn das, was sie nicht so sehr bekämpften als weit unter sich liegend glaubten, nun wieder anspruchsvoll hervortritt und statt sofort allgemeine Zurückweisung zu finden, von nicht wenigen als ein neues und grosses gepriesen wird. — Das oft Widerlegte

*) 50, 244: Wir glauben hier im Einzelnen, so wie im Ganzen, die Nachwirkung jener Epoche zu sehen, wo die Nation dem Sensualismus hingegeben war, gewohnt sich materieller, mechanischer, atomistischer Ausdrücke zu bedienen; da denn der forterbende Sprachgebrauch zwar im gemeinen Dialog hinreicht, sobald aber die Unterhaltung sich in's Geistige erhebt, den höheren Ansichten vorzüglicher Männer offenbar widerstrebt.

aber immer wieder zu bekämpfen, thut vor allem Noth im Interesse der Idee der Entwicklung selber. Wenn die strengere wissenschaftliche Fassung bei ihr aufgegeben wird, und wenn enge Formen gewaltsam überall die Herrschaft an sich reissen, so wird sie nicht nur in ihrem segensreichen Einfluss auf die gesammte wissenschaftliche Forschung gehemmt, sondern auch innerlich auf's schwerste erschüttert. So erscheint es als Aufgabe aller derer, die sich auf den Boden der neuern Wissenschaft stellen, gegen die Gefährdung jenes Grundbegriffes aufzutreten.

Causale Grundbegriffe.

Nihil veritati praejudicare, sed hoc obtinere quod ipsius rei inducit natura.

Cod. Justin.

So sehr die causale Verknüpfung ein ursprüngliches und durchgehendes Handeln des Geistes bekundet, so hat doch die wissenschaftliche Ergründung der Welt zu verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene Richtung gehabt, und sind ferner die hierhergehörenden Begriffe erst nach und nach zu einer festen Ausprägung gekommen.*) Obwohl beides durch den Lauf der Zeiten eingehend zu verfolgen, eine wichtige und anziehende Aufgabe wäre, so dürfen wir hier natürlich auf die geschichtliche

*) Von den causalen Begriffswörtern ist am ältesten ἀρχή (principium, Quelle bei Wolff), indem sich dasselbe schon in dem ersten philosophischen Werke unserer Culturwelt, der Schrift des Anaximander περὶ φύσεως, fand, αἰτία tritt uns, nachdem es von Pindar u. a. verwandt war, in streng wissenschaftlicher Fassung zuerst bei Plato entgegen. Aristoteles schied dann bekanntlich die vier Arten der Ursache, während die Stoiker zuerst einen Terminus für Wirkung und Folge aufstellten (ἀκολουθία, ἐπακολούθησις) und den Ausdruck αἰτιώδης schufen, den die Lateiner, und zwar in diesem specifischen Sinne namentlich Augustin, mit causalis übersetzten. Causalitas findet sich erst auf dem Höhepunkt der Scholastik, z. B. bei Thomas von Aquino. Grund und Ursache, die schon bei Eckhart nebeneinander vorkommen, werden zuerst von Wolff dahin unterschieden (s. z. B. deutsche Metaphysik I, § 29, II, § 13), dass Grund ratio, Ursache causa ausdrücken soll.

Bewegung nur insofern hinweisen als dieselbe für das Verständniss der gegenwärtigen Lage nothwendig ist. Demgemäss werden wir uns damit begnügen, den Begriffen des Mechanischen und Organischen, sowie der Teleologie in ihren Geschicken einigermassen nachzugehen.

Mechanisch — Organisch.

Der Ausdruck *μηχανικός* (klug, erfindungsreich, listig), der z. B. bei Xenophon vorkommt, tritt bei Aristoteles wie ein festes Kunstwort auf, die Mechanik ist eine abgegrenzte Disciplin, deren Aufgabe in der unter seinem Namen gehenden Schrift näher erörtert wird.*) Das Wort ward von den spätern Lateinern aufgenommen und erhielt sich das Mittelalter hindurch, in unserer Sprache finde ich es zuerst bei Paracelsus verwandt.

Eine Erweiterung der Bedeutung nach der philosophischen Seite hin hat erst Baco unternommen, indem er die Bewegung, welche bis dahin als gewaltsame (motus violentus) bezeichnet war, eine mechanische nannte. Cartesius aber bediente sich zur Kennzeichnung seiner Naturbegreifung gern der Analogie der Mechanik, verwendet aber den Ausdruck mechanisch im weitern Sinne nur an vereinzelten Stellen.**) In den allgemeinen Gebrauch ist derselbe namentlich durch Boyle gekommen, der eine besondere Vorliebe für ihn hatte und ihn gern an die Spitze seiner Werke stellte.

Das Wort organisch stammt von Aristoteles und bedeutet bei ihm zunächst nichts anderes als werkzeuglich. Es wird dabei namentlich an eine Verbindung verschiedenartiger Theile zu einer Gesammtleistung gedacht, und wenn von einem organischen Körper

---

*) Diese Schrift ist freilich wohl nicht ächt, aber der Sprachgebrauch ist durch Stellen aus unbezweifelten Schriften hinreichend bezeugt.

**) Z. B. epist. 1, 67 wird das mechanicum et corporeum dem incorporeum entgegengestellt.

gesprochen wird, so ist damit so wenig ein inneres Lebensprincip bezeichnet, dass eine neue Bestimmung hinzugefügt werden muss, um dies auszudrücken.*) Von einem Gegensatz des Mechanischen und Organischen kann daher keine Rede sein. Dieser aristotelische Sprachgebrauch erhielt sich im wesentlichen unverändert durch Alterthum und Mittelalter.**) Auch bei Cartesius stehen sich organicus und instrumentalis einfach gleich, erst bei Leibnitz tritt organisch und Organismus eigenthümlicher hervor, aber nicht um das dem Lebendigen wesentliche „innere Princip", sondern um die ihm zukommende bis in's Unendliche gehende Gliederung zu bezeichnen. Das Organische wird von dem Begriff des Mechanischen umfasst, der Organismus ist eine natürliche Maschine, die sich nur quantitativ von den künstlichen unterscheidet. Bei solcher Bestimmung blieb das 18. Jahrhundert zunächst stehen, durchgehend finden wir organische (natürliche) und Kunstmaschinen nebengeordnet, und noch unmittelbar vor der durch Kant eintretenden Umwälzung steht Tetens zu dem leibnitzischen Gedanken, indem er sagt (Philos. Versuche über die menschl. Natur ff. II, 475): „Die Organisation ist ein unendlich zusammengesetzter Mechanismus. Allein dieser Unterschied, so unendlich gross er ist, kann doch als ein Unterschied von Grösse und Vielheit betrachtet werden."

Auch in den früheren Schriften Kant's ist dieser Standpunkt noch nicht verlassen, und es darf nicht vergessen werden, dass ehe er die entscheidende Umgestaltung herbeiführte, auch von anderer Seite das Eigenartige des Organischen hervorgehoben war. So sagte z. B. Jacobi (Hume 172): „Um die Möglichkeit eines

*) In der bekannten Definition der Seele, als *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ* wird das innere Leben durch das *φυσικόν* bezeichnet.

**) Innerhalb der Scholastik pflegten organische Theile (partes organicae) definirt zu werden als partes compositae heterogeneae, Suarez sagt de anima I, 2, 6: dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur. Organische Thätigkeiten sind solche, welche an bestimmte Organe geknüpft sind.

organischen Wesens zu denken, wird es nothwendig sein, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor den Theilen zu denken." Aber freilich blieb es Kant vorbehalten, den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervorzukehren und das bis dahin graduell unterschiedene specifisch gegen einander abzusondern, da nun beim Organismus die gegenseitige Zusammengehörigkeit der Theile und damit die Selbstständigkeit und Innerlichkeit des Ganzen hervortrat.*) Durch die constructiven Philosophen, vor allem durch Schelling, ist dem also bestimmten Terminus die weiteste Verwendung gegeben, und es gelangte von hier der Gegensatz des Organischen und Mechanischen in den allgemeinen Sprachgebrauch**), durch welchen namentlich der Ausdruck organisch bei uns bis zu einer den Inhalt fast verflüchtigenden Ausbreitung gekommen ist.

Es haben also die anfangs sich ganz nahe stehenden Ausdrücke im Lauf der Geschichte sich immer weiter von einander entfernt, bis sie endlich nach der Umwandlung des graduellen Unterschiedes in einen specifischen als Losungsworte eines wesentlichen und uralten begrifflichen Gegensatzes gelten durften. Denn von dem Kampf dessen, was wir jetzt mechanische und organische Weltansicht nennen, weiss schon die alte Philosophie viel zu berichten, und was die letzten Jahrhunderte hier neues gebracht haben, liegt nur in einer specifischen Fassung und ihrer exacten Durchführung. Da aber eben dadurch die Begriffe eine Bedeutung für die wissenschaftliche Arbeit erhalten, so werden wir uns für unsern Zweck mit der Betrachtung der neuern Gestaltungen begnügen dürfen.

Wenn Cartesius seine Begreifung der lebendigen Formen und der Naturvorgänge überhaupt in eine Analogie mit der mechanischen Kunstfertigkeit stellt, so sollte damit an erster Stelle aus-

*) V, 388: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.

**) Unter den neuern Philosophen hat namentlich Trendelenburg einen entscheidenden Gegensatz philosophischer Weltbegreifung durch jene Ausdrücke bezeichnet, s. logische Untersuchungen (3. Aufl.) II, 142 ff.

gedrückt sein, dass alle Mannigfaltigkeit der Natur aus der Zusammensetzung gleichartiger bewegter Stofftheilchen erklärt werden könne. Der Unterschied der lebendigen Bildungen bestand nur in der unvergleichlich grössern Feinheit der Theile und Verwicklung der Zusammensetzung, so dass das menschliche und natürliche Formen in eine einzige Reihe fällt und der Mensch von sich aus das Wirken der Natur verstehen kann.*) Eine solche Lehre war vor allem gegen eine Erklärung aus innern Kräften und realen Qualitäten gerichtet, wie sie im Mittelalter im Anschluss an Aristoteles üblich war. Darnach erschien die Natur als „inneres Princip der Bewegung", das Lebendige bestimmte die Gesammtauffassung der Welt, alle Bildung entstammte einer geheimnissvollen und unfassbaren Tiefe. Die Natur verliert nun diese Innerlichkeit und das in unmittelbarer Auffassung wie künstlerischer Anschauung als Eins Ergriffene löst sich dem schärfer eindringenden Blick in ein vieles auf, aber erst durch eine solche Entseelung und Zerlegung wird eine strengwissenschaftliche Begreifung möglich und erhält zugleich der Mensch Ansatzpunkte und Hebel, um das natürliche Geschehen zu beherrschen und nach seinen Zwecken zu lenken.

Diese mechanische Naturbegreifung unterscheidet sich von

*) Um nur eine der hiehergehörigen Stellen anzuführen, s. z. B. princ. phil. IV, 203: nullum aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum perauguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant. Et sane nullae sunt in mechanica rationes, quae non etiam ad physicam, cujus pars vel species est, pertineant: nec minus naturale est horologio, ex his vel illis rotis composito, ut horas indicet, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat. Quamobrem ut ii qui in considerandis automatis sunt exercitati, cum alicujus machinae usum sciunt et nonnullas ejus partes aspiciunt, facile ex istis, quo modo aliae quas non vident sint factae, conjiciunt; ita ex sensilibus effectibus et partibus corporum naturalium, quales sint eorum caussae et particulae insensibiles, investigare conatus sum.

dem Systeme Demokrits sowohl dadurch, dass sie den in Betracht kommenden Factoren nur eine relative Gültigkeit beilegt als dadurch, dass sie die leitenden Gedanken zu einer alles Einzelne umfassenden exacten Durchführung bringt.*) Durch jenes weist sie von Anfang an auf eine Ergänzung hin und bekundet sich mehr als eine Art, die Naturerscheinungen in einfachster Weise zu erklären, denn als eine Theorie von der letzten Beschaffenheit der Welt, durch dieses gewinnt sie eine unmittelbare Bedeutung für die Arbeit der Wissenschaft, von der sie denn auch rasch aufgenommen und überallhin getragen wurde. Für die äussere Ausbreitung war namentlich Boyle thätig, der in der Zuspitzung der mechanischen Theorie so weit ging, dass er selbst den Ausdruck Natur verbannt und durch „kosmischer Mechanismus" ersetzt wissen wollte**), die innere Befestigung des Begriffes förderte vor allen Newton durch die stärkere Hervorkehrung des Mathematischen. Auch an Gegnern fehlte es nicht, aber dieselben vermochten den Zug der Wissenschaft nicht aufzuhalten.***)

---

*) Die wichtigste Stelle dafür findet sich princ. philos. IV, § 202: (Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio, deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro; tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet, atque ad illa refertur, intelligo; ac denique quia non ostendebat, quo pacto res singulae ex solo corpusculorum concursu orirentur, vel si de aliquibus id ostenderet, non omnes ejus rationes inter se cohaerebant, saltem quatenus judicare licet ex iis, quae de ipsius opinionibus memoriae proditum est.

**) Boyle schrieb eine nicht uninteressante Abhandlung: the excellence and grounds of the mechanical philosophy. Ferner gibt es von Wolff eine epistola gratulatoria in qua vera philosophiae mechanicae notio explicatur, deren Inhalt aber recht dürftig ist.

***) Obenan steht hier Cudworth mit seiner Annahme einer plastischen Natur, s. nam. the true intellectual system of the universe (1678) I, 3, 19. In Deutschland trat u. a. Rüdiger für die Eigenthümlichkeit des Lebendigen ein, s. z. B. institutiones eruditionis seu philosophia synthetica pg. 109: physica vel mechanica est vel vitalis.

Von einem unmittelbaren Gegensatz der mechanischen Erklärung zur teleologischen ist zuerst gar keine Rede, denn der Mechanismus bildet ursprünglich nur die Form, nicht den Grund des Geschehens*), Boyle hält sogar bei einer strengen Durchführung desselben eine nach Zwecken wirkende Ursache für unumgänglich nothwendig**); erst bei Spinoza findet sich das Mechanische in einem graden Gegensatz zum Uebernatürlichen***), so dass nun dasselbe nicht nur eine Form des Geschehens ausdrückt, sondern zugleich das Hineinfallen des Grundes in eben dies Geschehen anzeigt. Da bei ihm ferner die mechanische Erklärung, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach auch auf das geistige Gebiet übertragen wird, so kann man sagen, dass hier zuerst jene Richtung eine absolute und universale Bedeutung bekommt.†)

Gleichzeitig drang sie auch in der Arbeit der Wissenschaft weiter vor. Schon bei Cartesius findet sich der Beginn einer mechanischen Erklärung in der Psychologie, indem den Einzelvorgängen eine gewisse Selbstständigkeit und Festigkeit der Verbindung zugeschrieben wird††), und wenn Spinoza und Leibnitz in der Auffassung und Werthschätzung des Seelischen weit auseinander gehen mögen, schon der eine Umstand, dass sie beide die Seele als einen Vorstellungsmechanismus betrachten und als

*) Mit Recht sagt Berkeley II, 457: the mechanical philosopher inquires properly concerning the rule and modes of operation alone, and not concerning the cause.

**) S. namentlich an inquiry into the final causes of natural things; erst nach und nach bildet sich der Gebrauch, den Finalursachen, denen von Alters her die Wirkursachen (causae efficientes) entsprachen, das Mechanische gegenzuordnen. Bei Leibnitz sind derartige Stellen noch ganz vereinzelt (s. z. B. Foucher II, 356), während bei Kant allerdings von Anfang bis zu Ende Teleologie und Mechanismus einander entgegenstehen.

***) S. Eth. I, append.: mechanica — divina vel supernaturalis ars.

†) Nur das unterscheidet Spinoza von der später landläufigen mechanischen Philosophie, dass er das ganze Geschehen mit der einen Substanz umschliesst und also für Einheit und Zusammenhang Sorge trägt.

††) S. z. B. de passionibus XLV.

automaton spirituale bezeichnen, bekundet die nahe Verwandtschaft beider. Spinoza hat dann freilich den Grundgedanken ausgeprägter und einseitiger geltend gemacht, indem er das ganze Seelenleben in einzelne Factoren auflöst, sie alle auf intellectuelle Processe zurückführt und endlich für die Gesammterklärung das Trägheitsgesetz massgebend sein lässt.

Ueberall gewann die Analogie der mechanischen Naturerklärung um so leichtern Eingang und grössern Einfluss, als diese selbst aus einem allgemeinen Drange der neuen Wissenschaft hervorgegangen war und daher überall das Feld schon bereitet fand. Dies gilt namentlich von der Auffassung des menschlichen Gesammtlebens, wo schon in der Uebergangszeit mannigfach die Gesellschaftssysteme aus dem Zusammensein der Individuen, als ursprünglicher und dem Wesen nach unveränderlicher Kräfte, abgeleitet waren. Doch gewann nun jener Grundgedanke gesteigerte Bedeutung und eingreifende Macht. Hier stehen die Engländer voran, Locke streut die Gedanken aus, die von den andern ergriffen und systematisch verwerthet werden. Ueberall soll das Geschehen ausschliesslich aus dem in die Erscheinung hineinfallenden Wirken von Einzelkräften verstanden werden, alle innern Zusammenhänge und dunklen Beziehungen schwinden, jegliche Einheit ergibt sich von der Vielheit aus und erhält sich durch sie. Nach manchen Seiten wurden die Consequenzen dieser Lehre entwickelt, ihre grossartigste Durchführung und concreteste Verwendung bietet aber ohne Frage das System von A. Smith, wodurch sie recht eigentlich zu einer Weltmacht geworden ist.*)

Ueberall gewährte diese Erklärungsart eine Steigerung der causalen Einsicht, das scheinbar als Ganzes Vorliegende löste sich in einzelne und zwar uns vollbekannte Kräfte auf und ward, indem es von ihnen aus begriffen wurde, in die Entwickluug hineingezogen. Dazu gewann der Mensch eine weit grössere Macht

*) Der Gebrauch des Ausdruckes „mechanisch“ über das Gebiet der Natur hinaus war übrigens jenen Zeiten fremd, jedenfalls war man sich bei einer Erweiterung des Bildlichen bewusst.

über die Verhältnisse, indem er an den einzelnen Punkten seine Kraft einsetzen konnte. Aber trotz allen diesen Vortheilen konnte es tieferblickenden Denkern nicht entgehen, wie viel neue Probleme diese Lösung mit sich brachte und wie sehr dieselbe einer Ergänzung von anderer Seite bedurfte.

Der erste Versuch, die mechanische Theorie, unter voller Anerkennung ihrer ausschliessenden Geltung innerhalb eines bestimmten Gebietes, einem weitern Zusammenhange einzufügen, ist von Leibnitz gemacht. Innerhalb der Natur soll der Mechanismus in unbestrittener, auch die Formen des Lebendigen umfassender Herrschaft bleiben, aber einmal verlangen die Principien des Mechanismus selbst wieder Erklärung, welche nur von einer metaphysischen Weltauffassung geleistet werden kann*); sodann aber schien alle Zusammensetzung ein Einfaches, alle Beziehungen ein Fürsichsein vorauszusetzen, so dass es nöthig wurde, überall in der Welt Leben und damit ein immanentes Princip anzunehmen. Dem Mechanischen steht also nicht als eine andere Form des Naturgeschehens das Organische, sondern die über diesem liegende Innenwelt entgegen, und nur insofern das Organische mit dieser wesentlich und unzertrennlich verbunden ist, darf es einen Vorzug in Anspruch nehmen. Wenn dadurch freilich natürliches und künstliches Gebilde eine ganz andere Art von Einheit erhielten und der von Kant aufgedeckte Gegensatz schon ganz nahe lag**), so fällt doch die Welt nicht in zwei Hälften auseinander, da nach der leibnitzischen Lehre alles Sein beseelt und der gesammte Stoff bis in's Unendliche organisirt ist. Das Mechanische stellt sich

*) S. 161: omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere, 155 a, Foucher II, 253.

**) Am bezeichnendsten ist hierfür die von Jacobi (Hume 115) angeführte Stelle aus einem Briefe an Romond: l'unité d'une horloge dont vous faites mention est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui-ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle Moi en nous, au lieu qu' une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. (Die Uhr ist das stehende Bild bei den Untersuchungen über die Principien der mechanischen Erklärung).

letzthin überall als ein organisches heraus, so dass es sich bei diesem Unterschiede nicht sowohl um getrennte Gebiete, als um Stufen der Auffassung der Natur handelt.

Inhalt und Stellung der Begriffe erhielt dann eine weitere Umgestaltung durch Kant. Der Begriff mechanischer Verursachung ward auf alle Vorgänge, welche in die Zeit hineinfallen und unter dem Gesetze der Causalität stehen, ausgedehnt, so dass das Psychische mit eingeschlossen und die ganze Erscheinungswelt an jenes Gesetz gebunden wird.*) Aber mit dieser Ausdehnung ist natürlich zugleich die Beschränkung gegeben, dass der Mechanismus nicht auf die Dinge an sich übertragen werden darf, so dass freier Platz für die transscendentale Freiheit bleibt. Diese äussere Erweiterung des Begriffes ist in der Philosophie wie im allgemeinen Leben durchgedrungen, und es gilt darnach als entscheidendes Merkmal des Mechanischen die strenge Abhängigkeit der einzelnen Erscheinungen von einander.**) Die Schranke, welche Kant einem solchen Begriffe setzte, wird dabei oft aufgegeben, und auch durch die Vermengung dieser weitern Fassung mit der engern physikalischen erwachsen zahlreiche Missverständnisse.

Die specifische Bestimmung, welche der Begriff des Organischen bei Kant erhielt, ward den constructiven Philosophen Veranlassung, demselben die weiteste Verwendung zu geben. Nach dem Vor-

---

*) S. V, 101: „Eben um des willen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen“ ff.

**) Für die weitere philosophische Verwendung auf dem Gebiet des Innenlebens ist vor allen Herbart wichtig, ihm wird es Aufgabe (III, 255): „Den Organismus der Vernunft aufzulösen in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehung nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden.“

gange Fichte's knüpfte namentlich Schelling alle tiefere Begreifung an den Gedanken des Organischen, als des „unmittelbaren Abbildes der absoluten Substanz", und trat überall für die Ursprünglichkeit und Ueberlegenheit des Organischen ein. Nicht nur für die Natur entschied dasselbe über die Gesammtbegreifung, sondern auch das geistige Leben ward von hier aus zu verstehen gesucht. Eine „organische" *) Rechts-, Staats- und Geschichtsauffassung ward hingestellt und konnte nicht genug gegenüber einer mechanischen, als welche aus blos äusserer Zusammensetzung erkläre, erhoben werden. Was man positiv wollte, ward mehr dunkel empfunden und gelegentlich ausgeführt, als begrifflich von vorn herein festgestellt; vor allem war man geneigt, für die Selbstständigkeit des Ganzen und die Innerlichkeit des Geschehens, ferner beim Staatssystem für die Eigenartigkeit der einzelnen Glieder, in der geschichtlichen Gestaltung aber für eine allmählige und gesetzliche Entwicklung nach Art des natürlichen Wachsthums einzutreten. Dabei war freilich mehr der Name und die bewusste Hervorkehrung des Gegensatzes neu als die Sache, ja man könnte sogar sagen, dass streng genommen die Gesammtauffassung nur eine Rückkehr zu frühern Lebensformen bekundet, denen die specifische Eigenthümlichkeit der Neuzeit geradezu widerspricht.

Alle griechischen Philosophen der idealistischen Richtung sind darin einig, wie das Weltall, so zunächst den Staat, dann aber die menschliche Gesellschaft nach Art eines organischen Wesens vorzustellen, und es werden namentlich im spätern Alterthum aus dieser Vorstellung ganz ähnliche Folgerungen gezogen wie bei den neuern Denkern. **) Auch im Christenthum ist, namentlich in den ersten Jahrhunderten, die Auffassung der Einzelnen als Glieder eines Organismus, den hier natürlich die Kirche bildet, oft und kräftig geltend gemacht; in der Neuzeit

*) Vergl. für die organische Staatstheorie z. B. Schelling VI, 575 ff.

**) S. z. B. Mark Aurel 7, 13: *μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος κτλ.*

dagegen hat das Individuum, als intelligibler Träger der Vernunft und Keim unendlichen Lebens, eine so überragende Bedeutung, dass es keiner Gesammtgestaltung der Erscheinungswelt untergeordnet werden kann. Das Individuum bringt alles aus sich hervor und bewahrt seinen Schöpfungen gegenüber stets die Ueberlegenheit.

So sehr daher in dem Bilde des Organischen eine allgemeine Wahrheit unbestreitbar anzuerkennen ist, nämlich die Ablehnung einer blossen Zusammensetzung aus Elementen, die gegen die Verbindung innerlich gleichgültig sind, so ist das Specifische, wenn es überhaupt klar entwickelt ist, als ein antikisirender Rückschritt auf's entschiedenste abzulehnen.*) Auch die Auffassung des geschichtlichen Lebens als eines ruhigen Hervorgehens und mühelosen Sichentfaltens wird, so sehr auch hier eine berechtigte Opposition anzuerkennen ist, dem positiven Gehalt nach nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Jene Auffassung mag der unmittelbaren Empfindung sich empfehlen, die eingehende Forschung zeigt überall eine mannigfache Complication, ein Hervortreten des Einzelnen und begrifflich Zufälligen, harte Kämpfe im Auf- und Abwogen.

Dazu ist der von Anfang an unklare Ausdruck durch die immer weitere Ausdehnung**) so unbestimmt geworden, dass er sehr leicht ein Versteck unklaren Denkens wird und auf keinen Fall dem sich Mittheilenden die Gewissheit gibt, entsprechend verstanden zu werden. Und da die ganze Verwendung des Bildes nur unter der Voraussetzung Sinn hat, dass das Organische uns als das ursprüngliche und leichter verständliche gilt, diese

*) Auch von juristischer Seite hat es an Opposition gegen die organische Staatstheorie nicht gefehlt, s. nam. van Krieken: „Ueber die sog. organische Staatstheorie", doch sind solche Stimmen noch in der Minderheit.

**) In eigenthümlicher Vermengung ward jede Theorie, die sich eine organische nannte, von vorn herein höher gestellt, als wirkte die höhere Schätzung des Organischen in der Natur hier ein. Es käme doch zuerst darauf an, ob die Analogie des Organischen zutrifft, und sodann, ob die darauf gestützte Theorie wirklich mehr leistet.

Voraussetzung aber jetzt keineswegs zutrifft, so erscheint es als wünschenswerth, den Terminus wieder streng auf das specifische Gebiet des Naturgeschehens einzuengen. Hier fasst er wenigstens bestimmte Gruppen von Erscheinungen zusammen und leistet dadurch der Forschung vorbereitende Dienste, während bei der weitern Verwendung eben das Dunkle und Problematische zur Aufhellung dienen sollte.

Aber auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet trat rasch der Rückschlag gegen die Ueberspannung des Organischen ein. Mehr und mehr fand durch die Fortschritte der Wissenschaft die Lehre exacte Bestätigung, dass die allgemeinen Gesetze der Natur auch die Formen des Lebendigen beherrschen, und dass daher zu einer Aussonderung specifisch organischer Kräfte keineswegs Veranlassung sei. Die Eigenthümlichkeit der lebendigen Gestalt als eines ungemein verwickelten Systems und die Besonderheit mancher Erscheinungen auf diesem Gebiet brauchte deswegen nicht herabgesetzt zu werden, wenn nur Anerkennung fand, dass alles scheinbar Specifische in die allgemeinen Normen hineinfalle und sich als ein mittelst Verwendung durchgehender Kräfte bewirktes erweise.*) Wenn aber das Organische nicht als ein Isolirtes, sondern nur als ein Theil des allgemeinen Geschehens gelten darf, so kann es nicht als ein fertig Abgeschlossenes Anerkennung verlangen, sondern wird selber zum schwersten der Probleme.

So sehr jedoch dem Mechanismus innerhalb seines Gebietes die volle Herrschaft zuzuerkennen ist, so nothwendig wird es, sich den Umfang und Inhalt dieses Gebietes klar im Bewusstsein zu halten. Zunächst frägt es sich, ob der Mechanismus wie in der ursprünglichen Bedeutung nur eine Form des Geschehens ausdrücken oder ob er auch den Grund einschliessen soll. In jenem Sinne ist er eine exacte innerhalb der Naturwissenschaft zu

*) Mit Recht bestimmte K. E. von Baer die Aufgabe dahin „die bildenden Kräfte des thierischen Körpers auf die allgemeinen Kräfte, oder Lebensrichtungen des Weltganzen zurückzuführen."

verificirende Theorie, in diesem dagegen enthält er ein Urtheil über das letzte Weltgeschehen, dort vermag er sich einem weiterreichenden philosophischen Systeme einzufügen, hier muss er eine ausschliessliche Herrschaft beanspruchen. — Dann aber frägt es sich, ob die mechanische Theorie sich auf die Natur beschränken oder die Geisteswelt mit umfassen will, in welchem Fall der Begriff natürlich so erweitert werden muss, dass die physikalische Verwendung nur als Specialfall gelten kann. Für die Naturforschung dürfte es sich empfehlen, an der engen Fassung des 17. Jahrhunderts festzuhalten*), da sonst das Eindringen fremdartiger Merkmale nicht abgewehrt werden kann, jede Laxheit aber mit der Methode den Inhalt der gesammten Wissenschaft beeinträchtigen muss.

Indem für die Philosophie die Frage eine allgemeinere wird, tritt dieselbe zugleich in eine andere Art der Behandlung ein und treibt nothwendig zu einer Ergänzung hin. Vor allem stellt sich hier der Mechanismus dar als eine uns eigenthümliche Art, die Welt zu begreifen, eine Begreifung, die an manche Voraussetzungen geknüpft ist. Er erweist sich als die Macht, welche ein System von Beziehungen beherrscht, aber das den Beziehungen zu Grunde liegende und die Verbindung des Vielen zu dem System vermag er nicht nur nicht zu umfassen, sondern er muss, ausschliessend hingestellt, geradezu die Möglichkeit dieser Voraussetzungen zerstören. Wie hier der Weltgedanke selber ihm eine unübersteigliche Schranke setzt, so zeigt er innerhalb der Welt sein Unvermögen, alles zu erklären, gegenüber der Thatsache des Lebens und Fürsichseins. Wer wollte auch hier der mechanischen Erklärung (im philosophischen Sinne) ihre Bedeutung absprechen, aber je genauer wir prüfen, desto mehr stellt sich heraus, dass

*) Selbstverständlich hat durch die Weiterbildung der Lehren von Stoff, Kraft, Bewegung u. s. w. auch die physikalisch-mechanische Theorie eine Weiterbildung erfahren, aber hier handelt es sich um feinere Differenzen, die bei der gewöhnlichen Behandlung des Problems ausser Acht bleiben.

sie überall einen Grund voraussetzt, den sie nicht zu begreifen vermag. Die Form des Lebendigen mag daher mehr und mehr mechanisch verstanden werden, für die mechanische Erklärung des Lebens selber ist damit nicht das mindeste gewonnen.*)

Teleologie.

Den alten und seit Socrates in der Philosophie oft verwandten Begriff des Zweckes hat bekanntlich zuerst Aristoteles selbstständig behandelt und unter die vier Ursachen eingereiht, bei den Lateinern hat seit Cicero finis auch die technische Bedeutung angenommen, während mir causa finalis erst bei Abälard vorliegt und das Wort Teleologie erst von Wolff geschaffen ist.**) Die deutsche Sprache zeigt in der Verwendung der Ausdrücke eine merkwürdige Bewegung. Notker, nach seiner Art das Fremde möglichst genau nachbildend, übersetzt finis mit „ende", Eckhart hat „ende", „zil" und „warumbe", „Ende" und „Ziel" herrschen auch bei den Philosophen des 16. Jahrhunderts vor. Daneben haben Luther, Böhme u. a. „Fürsatz", „Zweck", das ich in philosophischer Verwendung zuerst bei Böhme aufweisen kann, drängt im 17. Jahrhundert rasch die andern Ausdrücke zurück, so dass z. B. Clauberg finis allein mit „Zweck" übersetzt und auch Leibnitz in seinen deutschen Schriften durchgehend „Zweck" und „Endzweck" verwendet, ohne beides bestimmt zu scheiden. Seit

*) Es ist namentlich Lotze's Verdienst, Bedeutung und Schranke des Mechanischen gleichmässig hervorgehoben und dadurch leibnitzische Gedanken erneuert zu haben. S. nam. Allg. Pathologie und Therapie als mechan. Naturwissensch.

**) S. philos. ration. sive logica cp. III, § 85: rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset teleologia.

Anfang des 18. Jahrhunderts tritt daneben „Absicht“ (das dem 17. Jahrhundert noch fremd ist) und gelangt namentlich durch Wolff zu weiter Verbreitung, so dass es geradezu „Zweck“ beeinträchtigte. Dann aber bildete sich seit Baumgarten der Sprachgebrauch, dass „Zweck“ für den Begriff finis, „Endzweck“ für finis primus und „Absicht“ für intentio (finis repraesentatio) verwandt wurde, und diesen sehen wir im 18. Jahrhundert sich allmählig durchsetzen.*) In neuester Zeit haben endlich die zahlreichen durch das Wort „Zweck“ veranlassten Missverständnisse K. E. von Baer veranlasst, für die naturwissenschaftliche Forschung dem Ausdruck Ziel (zielstrebig) den Vorzug zu geben. Deutet nicht schon eine solche Geschichte des Wortes gewisse Probleme im Begriffe selber an?

Die Geschichte der Zwecklehre ist die Geschichte eines fortwährenden Kampfes; könnte man daraus, dass jene Lehre immer wieder in Zweifel gezogen wurde, den problematischen Charakter des Begriffes folgern, so dürfte andererseits der Umstand, dass immer wieder Männer ersten Ranges sich des Bestrittenen angenommen haben, als Zeichen dafür gelten, dass es sich hier nicht um einfache Verirrungen handelt, und dass der Kampf nicht so sehr zwischen Wissenschaft und gemeinem Verstande als zwischen gleichbedeutenden wissenschaftlichen Richtungen selber geführt wird.

Vor allem sind wesentlich verschiedene Gestaltungen der Zwecklehre auseinanderzuhalten, denn das hat vielleicht am meisten zur Verwirrung beigetragen, dass ganz andersartige Motive an diesem Punkte zusammentreffen. Dass zunächst der Mensch als handelndes Wesen alles auf sich bezieht und alles Geschehen als Mittel für seine Zwecke fassen möchte, ist unvermeidlich, dass von da aus auch die denkende Auffassung der Welt beeinflusst wird, liegt nahe, dass dann aber die Wissenschaft einen solchen Einfluss streng zurückweist, ist ebenso ihr Recht wie ihre Pflicht;

*) Freilich führt noch Plattner, Philos. Aphor. II, 23, an, dass die Sprache bie Wörter Zweck und Absicht „wie gleichdeutig“ behandle.

denn nur nach Zerstörung dieser Art von Teleologie wird eine wissenschaftliche Begreifung der Welt überhaupt möglich. Unvergleichlich höher steht die Teleologie des ethisch-religiösen Bewusstseins. Hier ist es die Ueberzeugung von dem absoluten Werthe der Lebensaufgabe des vernünftig freien Wesens, welche auf diese Aufgabe alles Weltgeschehen beziehen lässt. Gegenstand dieser Zweckbetrachtung ist an erster Stelle immer das Individuum als sittliche Persönlichkeit. Die Stellung zu diesem Probleme ist von so vielen Voraussetzungen abhängig, dass es sich für die Philosophie empfiehlt, für ihre Forschung dasselbe zunächst ganz bei Seite zu lassen. Nur insofern von hier aus ein dogmatisches System der Physikotheologie aufgestellt wird, ist ein Conflikt mit der Wissenschaft unvermeidlich, doch lässt sich fragen, ob nicht die Zerstörung einer solchen Physikotheologie noch mehr im Interesse der Religion als in dem der Wissenschaft liege.

Aber über dem allen darf nicht vergessen werden, dass es auch eine streng theoretische Zwecklehre gibt, eine Zwecklehre, die nicht aus alten Vorurtheilen überkommen ist und sich so mit fortgeschleppt hat, sondern die im hellen Licht des Tages entstand, und die der Erkenntniss ergänzend und vertiefend erhebliche Dienste leisten sollte. Wo immer unwissenschaftliche oder doch dem wissenschaftlichen Bewusstsein nicht mehr genügende Formen der Teleologie zurückgedrängt sind, hat sich stets wieder eine neue und höhere Teleologie erhoben. Gegen und Für sind gleich bedeutende Kräfte aufgetreten, die Angreifer pflegten voran zu gehen, aber wenn sie die Sache erledigt zu haben glaubten, so hatten sie am Ende nur den Boden für neue Schöpfungen frei gemacht. Einem Empedocles und Democrit folgten ein Plato und Aristoteles, einem Descartes und Spinoza Leibnitz und Kant, ein deutliches Zeichen, dass wir hier ein Problem anzuerkennen haben, zu dem der Mensch immer wieder zurückkehren muss, ohne es auf irgend einem Punkte der geschichtlichen Bewegung abschliessend lösen zu können, und dass es sich um eine Frage handelt, die an den Schranken menschlicher Erkenntniss liegt und daher von jeder Verschiebung

derselben mitbetroffen wird. — Wenn dieses rein theoretische Problem von den gewöhnlichen Angriffen gegen die Teleologie gar nicht berührt wird, so darf andererseits nicht verkannt werden, dass diese Fassung für das ethisch-religiöse Postulat unmittelbar gar nichts leistet, und daher ein praktisches Interesse hier zunächst überhaupt nicht in Betracht kommt.

Die erste universale Zwecklehre ist von Aristoteles aufgestellt. Und zwar steht sie bei ihm, der auch hier den Höhepunkt griechischen Denkens bildet, im engsten Zusammenhange mit den Grundlagen der gesammten Philosophie. Die Welt gilt als ein lebendiges und in sich geschlossenes Ganze, welchem alles Einzelne gliedartig sich einfügt, sie strebt nicht etwas ausser ihr liegendes an, sondern lebt sich selber, indem innerlich erfüllte Thätigkeit und Darstellung nach aussen in eins zusammenfallen. Von hier aus bildet sich die Ueberzeugung, dass alles einzelne im Universum von dem Zusammenhang aus zu verstehen sei, sowie dass keine Bewegung in's Ziellose verlaufe, sondern eine jegliche an einen Endpunkt gelange, wo sie in ein innerlich befriedigtes und darstellendes Wirken (ἐνεργεια) übergeht. Aristoteles macht aber von jener Lehre nur insofern specifischen Gebrauch, als er alle Mannigfaltigkeit organischer Bildung durch einen einzigen Typus zu verstehen sucht. Die normale Form ist als die höchste die menschliche, auf ihre Hervorbringung geht das Streben der Natur bei allem Gestalten, und wenn das Ziel auch wegen des widerstrebenden Stoffes meist nicht erreicht wird, so lehrt die von ihm ausgehende Betrachtung doch, das Viele in eine Reihe zu bringen und jedes Einzelne im Zusammenhange zu erfassen. Zu allgemeiner Verwendung aber kam der Gedanke, dass alle Bewegung auf ein festes Ziel gerichtet sei: selbst die Elemente streben nach einer bestimmten Stelle des Weltalls, um hier äusserlich zu Ruhe zu kommen, nirgends gibt es ein Wirken in's Unendliche, eine gradlinige Bewegung ohne Abschluss. Indem sich nun auf dem organischen Gebiete dieser Gedanke mit dem der Ueberlegenheit des Ganzen vor den Theilen verbindet, gewinnt hier die Zweckbetrachtung einen besonders reichen

Inhalt. Die vollendete Thätigkeit des Ganzen ist das Ziel, worauf alles Besondere zu richten und von wo aus es zu begreifen ist. Wie immer man über eine solche Teleologie urtheilen mag, sie hat zur Unterordnung eines unermesslichen Stoffes unter einheitliche Gesichtspunkte grosses beigetragen, ganze Disciplinen wie z. B. eine Art von vergleichender Anatomie, eine Entwicklungsgeschichte u. s. w. sind erst durch sie möglich geworden. Auf keinem Punkte aber bleibt sie gegen den damaligen Stand der Wissenschaft zurück.

Ein principieller Gegensatz zwischen dieser Zwecklehre und den Grundströmungen der neuern Wissenschaft ist freilich unleugbar. Jene hatte einmal zur Voraussetzung die platonische Ideenlehre, wonach das Weltgeschehen als Darstellung zeitlos wirkender Formen in einem Stoffe erscheint; während den neuern Denkern Stoff und Form in eine Einheit und zwar in die Einheit des Processes zusammenfielen. Nicht eine Verbindung verschiedener Arten des Seins bringt den Process, sondern dieser vielmehr alles Sein hervor. Was immer an Gestaltungen auftreten mag, es gilt als in ihm sich ursprünglich bildend, und kann daher auch stets nur als vorläufiger Abschluss, nicht als letzter Endpunkt erachtet werden. Der aristotelische Begriff der *ἐνεργεια* wird aufgegeben, in Geist und Natur geht der Drang in's Unendliche, treibt immer neues hervor und kann sich bei keinem Erreichten befriedigen. Das Wirken der Kräfte wird demnach unabhängig von festliegenden Zielen, nur von Richtungen etwa könnte gesprochen werden, die aber in's Unendliche weisen.

In engster Verbindung damit stand ein zweiter Grundzug: die Auflösung des organischen Zusammenhanges der Welt, die Anerkennung der Unabhängigkeit des Einzelnen, dafür aber die Unterordnung alles Geschehens unter einfache und allbeherrschende Gesetze. Diese Gesetze sind es, die nunmehr zunächst die Einheit der Welt vertreten, sie erweisen sich unmittelbar in jedem Einzelnen, und was immer es an besondern Gestaltungen geben mag, das lässt sich auf sie zurückführen. Dass eine specifische Form die Naturkräfte in ihren Dienst nehme und die Bewegung

zu sich hinlenke, daran darf nicht mehr gedacht werden. Und auch das Weltall als Gesammtes gilt nicht als ein geschlossenes Ganze, das alles Besondere werkzeuglich auf sich beziehe. So tritt an Stelle des Gegensatzes der Theile und des Ganzen der des Einfachen und Zusammengesetzten; statt dass bei Aristoteles das Ganze erst das Einzelne verstehen liess, muss nun die Gestalt in die Elemente aufgelöst sein, um wissenschaftlich begriffen zu werden. Es ist demnach zusammengenommen der genetisch-analytische Charakter der neuern Wissenschaft, welcher die aristotelische Zwecklehre principiell zerstören muss.

Wenn auch diese entscheidenden Gründe in den reflectirenden Angriffen gegen dieselbe oft wenig hervortreten, so haben sie doch die wissenschaftliche Bewegung der Art bestimmt, dass die Behandlung der Frage endgültig eine andere geworden ist. Wo immer der Zweck eine Vertheidigung fand, war er gegen die frühere Form wesentlich umgestaltet. Seine Anhänger zerfallen aber in zwei Classen, indem die einen ihn mit jenen neuern Grundgedanken so gut wie möglich verbinden, die andern dagegen ihn als eben durch dieselben innerlich gefordert nachweisen möchten. Unter jenen Männern nehmen Boyle und der jüngere Kant, unter diesen Leibnitz und der ältere Kant die hervorragendste Stelle ein. Boyle meinte, dass eine streng durchgeführte mechanische Theorie des Zweckes als eines Gegenstückes bedürfe, um die Richtung der Bewegung zu den vorliegenden Gestaltungen und einer vernünftigen Ordnung der Welt begreiflich zu machen*); je mehr Innerlichkeit und wesentlicher Zusammenhang aus dem Naturgeschehen entfernt war, desto nothwendiger schien die Ergänzung durch ein Transscendentes. Aber diese Vertheidigung des Zweckes war mit einer Umgestaltung verbunden, indem Boyle den Begriff kosmischer Zwecke auf-

*) S. z. B. de ipsa natura sect. IV: Harum autem partium motum sub primordia rerum infinita sua sapientia ac potestate ita direxit, ut tandem (sive breviore tempore sive longiore, ratio definire nequit) in speciosam hanc ordinatamque mundi formam coaluerint.

stellte*), denen sich Beschaffenheit und Befinden der einzelnen Formen unterordnen müsse.

War es hier die unmittelbar vorliegende Beschaffenheit der Welt, welche zum Gedanken des Zweckes führte, so ging der jüngere Kant einen Schritt weiter zu den Principien zurück. An der gewöhnlichen Teleologie schien ihm besonders bedenklich, dass hier die Zufälligkeit der Naturvollkommenheit erforderlich war, einen weisen Urheber zu erschliessen, und dass ihr daher alle nothwendige Ordnung in der Welt zum gefährlichen Einwurf wurde. Aber indem er darauf drang, dass alle besondere Gestaltung als nach allgemeinen Gesetzen sich nothwendig bildend begriffen werde, gaben ihm diese Gesetze Anlass, den Zweck mit neuem Inhalt wieder aufzunehmen. Die Thatsache, dass aus äusserst einfachen Kräften sich ein wohlgeordnetes Ganze mittelst gesetzlicher Entwicklung bilde, und dass die Vielheit scheinbar von einander unabhängiger Dinge zu einem Zusammenhange sich verbinde, dünkt ihm ein entscheidender Grund dafür, dass das Ganze einem höchsten Verstande entspringe. Grade dass die Naturkräfte ohne Eingreifen eines Jenseitigen diese Welt hervorbringen können, bezeugt die Vernunft als weltbeherrschend. Wohl ist alle Ordnung Folge der Nothwendigkeit, aber, meint er, „ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr“ (II, 138), — Diese Lehre steht der gleich zu betrachtenden leibnitzischen. von der sie auch Einflüsse aufgenommen hat, ziemlich nahe, und sie darf wohl als höchste Form einer Ausgleichung zwischen wissenschaftlicher Naturbegreifung und religiöser Weltauffassung gelten, aber es bleibt im Zweck auch hier noch immer etwas vor und über der Welt liegendes, während die Forderung gestellt werden muss, dass er unmittelbar und innerlich mit ihr verknüpft sei.

Dieses letzte nun, was geleistet werden musste, um ihn philo-

*) S. namentlich final causes of natural things prop. IV: cosmical, primary and overruling ends.

sophisch zu rechtfertigen, ward von Leibnitz und dem spätern Kant unternommen. Zunächst freilich vertheidigt auch Leibnitz die Zwecklehre als etwas der Erklärung aus Wirkursachen nebengeordnetes. Er hebt hervor, dass beides sich keineswegs ausschliesse, sondern die teleologische Betrachtung gerade für die ätiologische erhebliches zu leisten vermöge, aber in diesen Betrachtungen kommt er nicht weit über die gewöhnlichen Vorstellungen hinaus, die Teleologie geht im wesentlichen in eine heuristische Verwendung auf, und es wird geradezu ausgesprochen, dass sie letzthin hinter der Aetiologie zurückstehe.*) Die eigentliche Bedeutung Leibnitzens für die Zwecklehre liegt vielmehr darin, dass er die teleologische und die rein physikalische Betrachtung in ein inneres und wesentliches Verhältniss gebracht hat. Das Problem, dessen Verfolgung ihn auf eine universale Zwecklehre führt, ist die Beschaffenheit der allgemeinen Gesetze selber. Dieselben gelten ihm wie die ganze Weltordnung insofern als etwas positives, als sie eine von verschiedenen Möglichkeiten verwirklichen, und es frägt sich nun, ob diese bestimmte Beschaffenheit sich nicht einem einheitlichen Gesichtspunkt unterordne und auf ein einheitliches Princip hinweise. Und hier schien sich ihm nun aus mannigfachen Erwägungen zu ergeben, dass alle Gesetze des Geschehens von dem Grundprincip aus bestimmt seien, dass ein möglichst grosses Quantum von Kraft zur Existenz gebracht werde. Ueberall seien die kürzesten Wege zum Ziele eingeschlagen und die einfachsten Mittel zum Zweck gewählt.**) Die Welt erscheint,

*) S. für das alles z. B. Werke 143 b u. Foucher II, 357. An letzterer Stelle heisst es: Cependant je trouve que la voye des causes efficientes, qui est plus profonde en effet et en quelque façon plus immediate et a priori, est en recompense assez difficile, quand on vient en détail, et je croy que nos philosophes le plus souvent en sont encor bien éloignés. Mais la voye des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles qu'on seroit bien long temps à chercher par cette autre route plus physique. Man kann dafür anführen, dass in der That manche wichtige Entdeckungen der neuern Wissenschaft auf diesem Wege gemacht sind.

**) S. 147 b: semper scilicet est in rebus principium determinationis

weil durch dies Princip beherrscht, als eine absolut vollkommene und zweckmässige, wenn auch, da es sich nur um das Quantum des Seins, nicht um eine bestimmte Qualität handelt, mehr die Form der Zweckmässigkeit, als ein bestimmter Inhalt, mehr eine in's Unendliche verlaufende Richtung, als ein Zielpunkt der Bewegung behauptet wird.*) Eine solche teleologische Betrachtung liegt nicht neben der ätiologisch-physikalischen, sondern sie umfassend über ihr, sie ist nicht auf ein bestimmtes Gebiet, etwa das des organischen Lebens, eingeschränkt, sondern sie bezieht sich auf alles Geschehen und zeigt sich am meisten fruchtbar an dem, was die gewöhnliche Behandlung als Axiom liegen lässt. Eben die Grundgesetze der Bewegung, die ganze Art des causalen Wirkens u. s. w. finden von hier aus Beleuchtung. Für die Specialforschung ergab sich von da die Maxime, überall die kürzesten Wege zu suchen, aber da das letzte Ziel die Gesammtleistung der Kraft im Weltall war, so konnte das Einzelne nur annähernd in diese Rechnung aufgehen, und war überhaupt eine Aufgabe gestellt, deren Lösung nur allmählig im Fortgang wissenschaftlicher Arbeit gelingen konnte. Indessen meinte Leibnitz, dass die vorliegenden Daten in Verbindung mit den Gründen der Vernunft genügten, um das Princip zu sichern, und den noch nicht gelösten Geheimnissen des Weltalls gegenüber die Verwendung des bekannten Wortes zu gestatten: „Was ich davon verstehe, gefällt mir, ich glaube, dass mir auch das Uebrige gefallen würde, wenn ich es verstünde“ (s. 548 a).

Das zweckmässige Geschehen erscheint nun aber im Zu-

---

quod a maximo mininove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu. 605 b bemerkt er hinsichtlich der Frage, ob nicht durch blosse Nothwendigkeit dasselbe Ergebniss hervorgebracht werden könnte: Cela serait vrai, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales ou de la convenance.

*) Im Grunde ist bei Leibnitz die Welt nicht eine vollkommne, sondern eine sich zur Vollkommenheit entwickelnde.

sammenhange der leibnitzischen Philosophie als etwas in die Welt selbst hineinfallendes, da letzthin alles Geschehen auf ein inneres Vorgehen zurückkommt, dies aber durch die Form der Zweckmässigkeit beherrscht wird. Da die Vorstellung, die elementare Grösse Leibnitzens, unmittelbar den Hang zu einer andern mit sich bringt und in nichts anderm das Streben besteht, so wird durchgehend der Zweck die bewegende Kraft, aus der Thätigkeit und Gesetz sich ergeben. Der Zweck beherrscht die Welt, weil er das geistige Leben beherrscht, das die Grundlage alles Seins ist. — Freilich ist dabei aus dem Zweckbegriff das specifisch Menschliche, die Reflexion, ganz entfernt, wir haben einen metaphysischen Begriff, dem sich die psychologische Fassung als ein Specialfall unterordnet, aber immerhin scheint das erreicht, dass das Menschliche nicht weggeworfen zu werden braucht, sondern in dem grossen Ganzen seine Stelle findet.

Wir haben nicht zu fragen, welche Bedenken sich gegen eine solche Zwecklehre erheben, soviel ist gewiss, dass sie über die landläufigen Einwendungen erhaben ist. Namentlich wäre es widersinnig, diese Theorie einer streng causalen Forschung entgegenzusetzen, da sie gerade aus dem Verlangen entspringt, etwas causal zu begreifen, bei dem gewöhnlich die Forscher abschliessen. Eben zur vollen Beseitigung des Zufalles aus der Welt schien die Zweckidee, welche alles aus einem Princip bestimme, unentbehrlich. Wollte man also dieser Lehre etwas vorwerfen, so könnte man eher sagen, dass sie zu viel, als dass sie zu wenig wage. Ein unbegrenzter und unerschütterlicher Glaube an die Macht der erkennenden Vernunft war ihre nothwendige Voraussetzung, und es war die Erschütterung dieser Voraussetzung, welche sie zurückdrängte, nicht die directen Angriffe der Gegner.

Eine solche Erschütterung trat aber bei Kant ein, indem alle causale Verknüpfung als eine lediglich in's Subject fallende Form des Erkennens erachtet wurde. Wie immer daher auch der Zweck bestimmt und angewandt werden mochte, er gelangte nicht darüber hinaus, eine Art unserer Auffassung zu sein. Im weitern aber zeigen sich in der Behandlung des Gegenstandes alle Eigenthüm-

lichkeiten und Vorzüge der kantischen Methode. Zunächst wird eine scharfe Bestimmung des Begriffes unternommen. Zweck ist (s. V, 439) „die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist", und als zweckmässig gilt darnach dasjenige (s. VI, 385), „dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint." Es leuchtet ein, wie viel enger und specifischer damit der Begriff bestimmt wird als bei Leibnitz, und zugleich, dass ein solcher Begriff jenseits des Gebietes des specifisch Seelischen nie anders als symbolisch verwandt werden kann. Nun aber leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft (s. V, 378 ff.) „auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität der Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen", und insofern kann gesagt werden (s. V, 383): „ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist." Anwendung aber findet dieser Begriff zunächst bei den organisirten Wesen, von da aber wird man nothwendig geführt (s. V, 391) „auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft untergeordnet werden muss." Der letzte Grund davon ist aber, dass unser Verstand Allgemeines und Besonderes von einander trennt, das Besondere vom Allgemeinen aus gesehen als zufällig erscheint, und daher, um eine Verbindung herzustellen, der Zweck herangezogen werden muss, während für einen Verstand, der vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen) zum Besondern ginge, ein solches Bedürfniss nicht entstehen würde. Der Zweck dient also für uns, die Lücke zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Möglichen und dem Wirklichen auszufüllen.

Wie weit diese Lehre mit der leibnitzischen verwandt ist, und inwiefern sie abweicht, ist klar. An begrifflicher Schärfe

ist die kantische Fassung ohne Frage ebenso überlegen, wie sie an Einfluss auf die Gesammtforschung hinter jener zurücksteht; auch hätte in der Ausführung des Grundgedankens vielleicht schärfer hervortreten können, dass der Mechanismus genau so mit dem subjectiven Momente behaftet sei wie der Zweck, sowie dass jeder Fortschritt in der mechanischen Begreifung, weit entfernt die teleologische zurückzudrängen, sie vielmehr fordere. Denn mit jedem Fortschritt jener Erkenntniss wird die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderm, Möglichem und Wirklichem grösser, und damit wird um so nothwendiger die Verknüpfung, welche der Zweckgedanke bietet.

Die nachfolgenden Forscher suchten über die Voraussetzungen der kantischen Lehre hinauszugehen. Den hypothetisch angenommenen anschauend erkennenden Verstand wagten die constructiven Philosophen als wirklich zu erweisen, die Naturforscher aber waren bestrebt, den Zweckbegriff aus dem ihm zugesprochenen organischen Gebiete zu verdrängen, und nach manchen vergeblichen Versuchen gelangten sie jedenfalls einen Schritt weiter durch die Lehre Darwins, wonach es möglich schien, das Zweckmässige in der Welt ohne Zweck zu verstehen. Die Maxime Leibnitzens, alles aus den kleinsten Kräften zu erklären, konnte hier vollauf verwerthet werden, wie sich ja Darwin ausdrücklich auf die von Maupertuis formulirte lex minimi berief, aber diese Maxime war nun aus dem ursprünglichen Zusammenhange einer teleologischen Weltbegreifung losgelöst. — Nachdem also aus den Naturwissenschaften die Zwecklehre verbannt ist, für die philosophische Verwendung aber jegliches Interesse fehlt, so scheint sie endgültig aufgegeben, und die Anhänger der Teleologie müssen sich etwa zugleich mit denen der Astrologie aus der Gegenwart verwiesen sehen.

Vielleicht kann schon die geschichtliche Betrachtung zu einer Milderung dieser von K. E. von Baer verspotteten „Teleophobie" beitragen. Vor allem ist nothwendig, dass die Gegner der Teleologie sich die wissenschaftlichen Formen derselben zum Object nehmen und nicht ihre Angriffe an Gestaltungen verschwenden,

welche nie dem Höhepunkt der Forschung entsprochen haben. Die Betrachtung der wichtigern Formen, welche die philosophische Zwecklehre angenommen hat, zeigt uns vor allem den durchgreifenden Unterschied von allen Fassungen des gemeinen Lebens. Von einer Beziehung auf specifisch menschliche Interessen war keine Rede, der Zweck ward nicht als besondere Eigenthümlichkeit einzelner Gebiete, sondern für die gesammte Natur und Welt vertheidigt, der Mechanismus als Form des Geschehens ward überall vorausgesetzt und anerkannt*), die Zweckbetrachtung aber lediglich im Interesse einer causalen Erfassung der Welt unternommen. Und zwar ward dabei nicht irgend ein materialer, etwa ausser der Welt liegender Zweck, sondern nur die Form der Zweckmässigkeit innerhalb der Welt im Interesse einer einheitlich-systematischen Weltbegreifung vertheidigt. Was für dieselbe der Zweck leisten soll, ist natürlich nach der Gesammtauffassung verschieden, aber die Thatsache, dass gerade die am tiefsten eindringenden Denker die durch die Forschung zerlegte Welt wieder glaubten zur Einheit zurückführen zu müssen, und dass sie in diesem Streben alle zum Zweck ihre Zuflucht nahmen, könnte uns als ein Zeichen erscheinen, dass es sich nicht um rein individuelle Verirrungen handelt. Auch das führt zu einem solchen Ergebniss, dass der Zweck überall mit der Eigenthümlichkeit der ganzen Weltbegreifung in enger causaler Verbindung steht; ja selbst einen gewissen Zusammenhang der Bewegung könnte man darin angedeutet finden, dass die frühern Formen von den spätern nicht gänzlich verworfen, sondern nur zu subjectiven Maximen herabgesetzt sind. Was Aristoteles als real gültig verwandte, möchte Leibnitz als heuristisch werthvoll vertheidigen, und was Leibnitz selbst aufstellte, ist bei Kant und selbst bei den Gegnern des Zweckes in jenem Sinne aufrecht erhalten.

Aus dem allen ergibt sich freilich auch, mit wie viel Schwierigkeiten und Bedenken eine solche philosophische Zwecklehre zu

*) Der Mechanismus konnte überhaupt nur insofern der Zwecklehre entgegengesetzt werden, als von seinen Voraussetzungen aus alles Geschehen letzthin causal begriffen werden sollte.

kämpfen hat. Zunächst hat sie schon der Behandlung nach darunter zu leiden, dass sie nicht in gelegentlicher Betrachtung, sondern nur innerhalb eines Systems der Weltbegreifung Würdigung finden kann. Greift man sie als einzelnes Problem heraus, so können die leitenden Motive nicht zur Geltung kommen und jede positive Behauptung muss als willkürlich erscheinen.*)

Aber auch ohne ein specifisches Eingehen lässt sich Verwendung und Inhalt des Begriffes von vorn herein angreifen. Die Zwecklehre dient dem Gedanken der Welteinheit, aber ist dieser Gedanke nicht selber höchst problematisch, ja unvollziehbar? Und mit welchem Rechte wird ein Begriff, der nur innerhalb eines engen Gebietes Geltung hat, über dasselbe hinaus in das Weltall hineingetragen? So beachtenswerth solche Bedenken sind, sich letzthin durch sie bestimmen lassen kann man nur, wenn man die durchgehende Eigenthümlichkeit unserer Einsicht und aller unserer Grundbegriffe verkennt, und die Last auf einen Punkt legt, welche von dem gesammten Streben zu tragen ist. Ueberall müssen wir bei der Bildung unserer letzten Begriffe von uns selbst ausgehen, und es handelt sich nur darum, an wesentliches unserer Natur anzuknüpfen.

Aber eben eine solche Bedeutung wird dem Zweck abgestritten. Auch in unserm Leben erscheint er als etwas nebensächliches, abgeleitetes, der Reflexion unterworfenes. Doch hier ist die Irrung leicht aufzuweisen; der besondere Inhalt der bewussten Zwecke wird verwechselt mit der Form der Zweckthätigkeit selber. Auf letztere aber kommt es uns hier allein an. So angesehen entsteht der Zweck nicht bloss nebenbei in unserm Leben, so dass er etwa aus der reflectirenden Thätigkeit hervorginge, sondern die Reflexion selbst setzt ihrer Möglichkeit nach den Zweck voraus, und wie immer auch auf ihrem Gebiet der Mensch in der Anwendung desselben irren kann: dass er überhaupt Zwecke zu bilden vermag, ja dass er in der Form des

*) Darnach ist der Zweck in erster Linie kein naturwissenschaftliches, sondern ein philosophisches Problem.

Zweckes denkt und handelt, und zwar weit über alle Reflexion hinaus, das ist die entscheidende Thatsache.

Nun entsteht allerdings bei der Verwendung des Begriffes über das uns nächstbekannte Gebiet hinaus das Dilemma, dass wir entweder dem Weltbilde eine anthropomorphe Form geben, oder den Begriff durch abstracte Fassung mehr und mehr des Inhalts berauben; aber wir möchten fragen, an welchem Punkte philosophischer Forschung man glaubt diesem Dilemma entgehen zu können. Unadäquat bleiben unsere Begriffe vom Weltall immer, wollen und können wir deshalb auf das Forschen verzichten?

Die Verwendung des Zweckes hat dann freilich die besondere Schwierigkeit, dass sie einer alle Erscheinung übersteigenden Vernunftidee dient, denn sie wurde im Interesse eines einheitlichen Weltzusammenhanges unternommen, die Welt aber ist als ein Einheitliches und Ganzes eben nicht gegeben. Doch auch diese Frage wird sofort Theil einer weiteren, indem es sich hier schliesslich um das entscheidende Problem der ganzen Erkenntnisslehre handelt: um das Verhältniss des Denkens zur Welt und um Inhalt wie Bedeutung seiner Thätigkeit. Je nach der Stellung zu diesem Problem muss die Verwendung der Zweckidee entweder als willkürlicher Einfall oder als Pflicht erscheinen. So ganz einfach aber ist es nicht, die Entscheidung zwischen diesen Gegensätzen zu treffen, namentlich wenn man nicht vergisst, dass eine verneinende Antwort auch eine Antwort ist. Würden wir uns aber für die Verwendung des Zweckes entscheiden, so dürfte freilich ebenso wenig vergessen werden, dass es sich nie um eine rund aufgehende Begreifung des Problemes, sondern nur darum handeln kann, mittelst des Begriffes der Zweckthätigkeit sonst unfassbare Zusammenhänge uns einigermassen näher zu bringen. Wenn wir uns aber einer Wahrheit nur durch Vermittlung annähern könnten, so stünde sie dem Grundgedanken nach damit noch nicht in Frage, und das Mittel dürfte nicht verworfen werden, wenn es jener Annäherung nur wirklich Dienste leistete.

Zu allen diesen Schwierigkeiten treten andere hinzu und

verwickeln die Frage mehr und mehr, aber auch ganz abgesehen davon, was wir in dem Kampfe darum positiv erreichen, das Problem hat schon deswegen für uns Werth und Bedeutung, weil es uns auf die Ergänzungsbedürftigkeit und Unzulänglichkeit der Theorien hinweist, mit denen wir leicht unsere Vorstellungen von der Welt abschliessen. Was immer aber unser Denken und Streben vor eingrenzender Enge bewahrt, das darf nicht für etwas unerhebliches erachtet werden. Denn für uns werthvoll sind nicht nur Einsichten, welche unserm Wissen neues hinzufügen, sondern auch solche, die den Besitz richtiger schätzen lehren und uns den Blick in das Weltall offen halten.

Cultur.

Παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην,
νίκη δ' ἐνίοτε ἀπαιδευσίαν.

Plato.

Wie der Begriff der Cultur weit mehr dem allgemeinen Leben als der specifischen Wissenschaft angehört, so war auch der Ausdruck lange im Umlauf, ehe er innerhalb der Philosophie genauere Bestimmung fand. Im spätern Alterthum wie von der Renaissance an ward die Bezeichnung cultura animi oft verwandt, wobei bis in's vorige Jahrhundert das Bildliche weit lebhafter empfunden wurde als in der Gegenwart; eine Einfügung des Begriffes in ein philosophisches System versuchte aber erst Baco, indem er in der Ethik der Feststellung des höchsten Gutes die Untersuchung über die Art, wie der Geist zu ihm hinzuleiten sei, entgegensetzt und diese Lehre Cultur, ja Georgik des Geistes nennt.*)

Während hier die Cultur als Theil der Ethik gilt, tritt sie später selbstständig neben dieselbe, so dass nun eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider erforderlich wird. In der deutschen Philosophie stehen sich hier zwei Richtungen gerade

*) S. de augm. scient. VII, cp. 1: Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas; alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit; s. cp. 3.

gegenüber, und zwar ist es wieder Kant, der den Unterschied auf's schärfste hervorkehrt. Denn indem er unter Cultur „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)" versteht, bleibt offenbar die Festsetzung des Zweckes selber völlig offen und Cultur und Ethik fallen auseinander. Fichte dagegen verfocht auch hier die Einheit: indem er unter die Erhebung des Geistes zur Herrschaft über alles Gegebene die sittliche Aufgabe befasste und in dem Freiheitsbegriffe Form und Inhalt eng verband, ward es ihm möglich, der Cultur den gesammten Lebensinhalt unterzuordnen. Cultur ist ihm (s. VI, 86) „Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist." Da aber diese Aufgabe ihm alles andere in sich schliesst, so hat „nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserm Treiben, Thun oder Leiden, als Erscheinung betrachtet, einen Werth, als insofern es auf Cultur wirkt." Religion, Wissenschaft und Tugend werden ausdrücklich zu den höhern Zweigen der Vernunftcultur gerechnet (VII, 166), auch den Staatszweck macht die Cultur aus (VII, 146), so dass der Staat, den der Philosoph vertheidigt, geradezu als Culturstaat bezeichnet werden kann.*)

Wenn also die heutige Werthschätzung der Cultur zunächst auf Fichte zurückweist, so brachte dieser doch nur einen Gedanken zum typischen Ausdruck, welcher dem ganzen Streben der Neuzeit zu Grunde liegt: den Gedanken, dass die letzte Aufgabe des Einzel- und Gesammtlebens darin bestehe, alle in der Mensch-

*) Dieser Begriff tritt zunächst der Auffassung des Staates als eines nur „juridischen Institutes" entgegen. Aber auch zum nationalen Staate stand der Culturstaat anfänglich in einem Gegensatz; s. VII, 212: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht." Später lernte Fichte das Nationale höher schätzen, wiewohl es ihm stets (auch in den Reden an die deutsche Nation) nur als Ausdruck eines allgemein Menschlichen werthvoll gewesen ist.

heit angelegten Kräfte voll zu entwickeln und in's Unendliche zu steigern und zwar zur Macht über Natur, Menschenleben und Welt und zur daraus quellenden Freude am Dasein. Darin dass diese Aufgabe als die wesentliche und allumfassende hingestellt wird, und alle besondern Zwecke sich ihr unterordnen, beruht vor allem die Eigenart des Lebens der Neuzeit.

Auch der antiken Welt war freilich die Entwicklung der Kraft etwas erhebliches, ja wesentliches, es soll das im Menschen Schlummernde zur lebendigen Thätigkeit erweckt, das Formlose gestaltet werden; aber man denkt sich, wenigstens auf dem Höhepunkte des Griechenthums, die Bewegung immer auf ein von Natur feststehendes Ziel gerichtet und von Anfang an durch Ordnungen, welche auf dieses Ziel hinweisen, gelenkt. Von einem Fortschritt in's Unendliche, von einer Entfesselung der Kräfte ohne Bestimmung der Richtung ist keine Rede. Die Erziehung, welche hier darin aufgeht, die Natur ergänzend zu unterstützen*), ist daher von Anfang an um Inhalt und Lenkung der Thätigkeit auf's eifrigste besorgt; alle Kraft, die sich nicht werthvollen Zwecken unterordnet, erscheint geradezu als verderblich.**) Ueberhaupt aber bildet alle Entwicklung als nur anstrebend eine blosse Vorstufe zu einer in sich erfüllten und nach aussen sich darstellenden Thätigkeit; diese gibt wie das Ziel, so auch das Mass der Bewegung. Alles dies gilt wie vom Einzel-, so vom Gesammtleben. Auch hier soll nicht alles entwickelt werden, sondern nur das, was zu der vollendeten Lebensthätigkeit zu gelangen vermag, so dass es unter den gegebenen Verhältnissen nur ein sehr kleiner Theil der Menschen ist, der zu einem vollen Sichausleben und dem daraus erwachsenden Genusse des Daseins kommt. Auch der Menschheit Fortschritt geht nicht in's Unendliche, sondern bewegt sich festen Zielen zu, um dann einer rückläufigen Bewegung Platz zu machen. Das Unendliche gilt in

*) S. Arist. Polit. 1337a, 1: *πᾶσα τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.*

**) S. z. B. Plato's Staat VI, 491 ff., Aristoteles Politik I, cp. 2.

Leben und Lehre gleich dem Endlosen und Unbestimmten, dieses aber als Gegensatz des allumfassenden Werthbegriffes der Ordnung geradezu als ein schlechtes. Diese ganze Auffassung wurde freilich im Sinken des Alterthums dadurch gefährdet, dass das Bewusstsein realer Ziele innerhalb der uns umgebenden Welt erschüttert wurde und in Folge des die Entwicklung einen mehr formalen Charakter annahm, aber wenn damit einseitiger eine Lebensführung hervortritt, die wir etwa Cultur nennen könnten, so fehlt eben das, was derselben in der Neuzeit die entscheidende Bedeutung gibt: die Kraft, alle Verhältnisse des Lebens zu umfassen und eine Erneuerung des gesammten Weltzustandes anzustreben.

Dem Christenthum ist die Richtung des Wollens und Handelns unvergleichlich werthvoller als die dabei entwickelte Kraft und vollendete Leistung, ja unzählige Aeusserungen der Kirchenväter könnten der Auffassung Raum geben, als möchte man sich geradezu der Culturaufgabe entgegenstellen. Aber im Grunde wollte man doch zunächst nur die Ueberlegenheit der ethischen Aufgabe hervorheben und die Zurückziehung von den mehr peripherischen Thätigkeiten auf die Innerlichkeit der Gesinnung rechtfertigen; es waren oft gerade die umfassendsten und eindringendsten Forscher, welche alles, was die blosse Ausbildung der Kräfte zu geben vermag, gegenüber der ethisch-religiösen Verwendung nicht tief genug glaubten herabsetzen zu können. Auch darf die bestimmte Art der damaligen innerlich hohlen und absterbenden Cultur bei solchen Aeusserungen nicht übersehen werden. Mehr aber als dies alles kommt in Betracht, dass das Christenthum insofern in einem wesentlichen Zusammenhange mit der Culturaufgabe steht, als es die versuchte Aufbietung aller Kraft voraussetzt, um dann mit seinem Inhalt hervorzutreten. Erst wenn der Mensch in dem Kampfe um Wahrheit und Glück das Aeusserste versucht hat und bis in die innersten Tiefen erregt ist, und nun das Bewusstsein unübersteiglicher Schranken sich durchbricht, kann die Eigenthümlichkeit des Christenthums volles Verständniss und Würdigung finden. Wo immer daher

die Culturaufgabe zurückgedrängt und gering geachtet wird, da wird mit der Innerlichkeit selbst die innere Wahrheit des Christenthums bedroht sein. — Aber da wesentliche Voraussetzung noch nicht integrirender Theil ist, so lag für die weitere Entwicklung die Gefahr nahe, die Culturaufgabe bei Seite zu lassen oder doch nur so weit anzuerkennen, als sie den eignen Zwecken unmittelbar diente; eine principielle Anerkennung jener Aufgabe und eine innerliche Ausgleichung mit dem Christenthum ist thatsächlich im Lauf der Geschichte nicht erfolgt, die Cultur ist im Grossen und Ganzen wie ein eigenes Gebiet neben dem Christenthum liegen geblieben, und von Seiten der Anhänger einer streng dogmatischen Fassung desselben ist oft eine Gleichgültigkeit gegen alle ausserhalb des „specifisch" religiösen Gebietes liegenden Aufgaben zum Vorschein gebracht, ja zur Schau getragen, welche die Unfähigkeit dieser Fassnng bekundet, die ganze Fülle menschlicher Lebensinteressen aufzunehmen und zu würdigen.

Der Inhalt der Neuzeit hat sich in einem gewissen Gegensatz dazu gestaltet. Vor allem findet eine unermessliche Erweiterung des Lebenskreises statt: nicht dieses oder jenes besondere Ziel darf alles Handeln in Anspruch nehmen, sondern was nur immer für den Menschen Aufgabe der Thätigkeit werden kann, das soll ergriffen und ausgeführt werden. Es ist überhaupt nicht eine bestimmte Beschaffenheit, die dem Handeln in entscheidender Weise Werth verleiht, sondern das Handeln selber, die Entwicklung der Kraft, die Steigerung der Lebensthätigkeit ist die höchste Aufgabe, das Leben selber ist das Ziel des Lebens. Nichts darf ruhend und angelegt bleiben, und wenn es zum vollen Wirken gebracht ist, so wird der Endpunkt sofort Ausgangspunkt neuer Bewegung, im Fortschreiten bilden sich immer wieder Vermögen an, so dass der Drang weiter und weiter bis in's Unendliche geht. Demnach hat das neue Leben das Merkmal der Rastlosigkeit an sich, der Blick ist immer in die Zukunft gerichtet, das Verlangen nie befriedigt, so dass für den antiken Begriff einer in sich ruhenden Thätigkeit (der aristotelischen „Energie") kein Platz mehr ist.

Diese Lebensbestimmung will ursprünglich nicht den andern entgegentreten, sondern sie alle umfassen. Was immer an Kraft für die Erreichung irgend welchen besondern Zieles aufgeboten war, das soll anerkannt und aufgenommen werden, unter der Bedingung, dass es sich dem entscheidenden Streben nach Lebensfülle unterordne. Aber damit erhält freilich das Alte eine wesentlich andere Bedeutung, wie es namentlich an der ethischen Aufgabe hervortritt. Nicht um eine innere Wandlung, eine „Wiedergeburt", kann es sich hier handeln, sondern Vervollkommnung (se perfectionner) wird das Ziel, die Vollkommheit aber ist nicht anders als der Gehalt des Seins selber.*) Indem ähnlich auch die andern Aufgaben sich dem einen Streben nach Lebensfülle einfügen, soll alles verwendet, nichts als ein unnützes weggeworfen werden. Und da die zu erweckende Thätigkeit ihren Werth nicht so sehr in der äussern Leistung als in der innern Kraftanspannung hat, so muss die tiefste Tiefe ergriffen und alles Starre in Leben und Fluss gebracht werden. Sowohl nach aussen wie nach innen hat der strebend schaffende Geist eine Unendlichkeit vor sich, nicht nur treibt er eine ganze Welt aus sich hervor, sondern er nimmt sie stets in sich zurück, so dass das Aeussere ein Inneres wird, und er vor allem die eigne Ueberlegenheit über die Dinge steigert. Wenn in einem solchen Zusammenhange der Geist nach dem bezeichnenden Ausdruck des Nikolaus von Kues ein „universelles Samenkorn" bildet, das sich zur Welt entfalten soll, so beruht in dem Fortschritt Inhalt und Glück für das Leben des Einzelnen wie des Ganzen. Ja selbst das Weltall haben wir uns in diesem Zusammenhang als in's Unendliche fortschreitend zu denken.**)

---

*) Durchgehend setzen die leitenden Denker der Neuzeit die Begriffe perfectio und realitas gleich und Leibnitz sagt noch bestimmter: perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas (147 b). Ueberhaupt aber werden alle Bestimmungen des Werthes auf die der Kraft zurückgeführt.

**) S. Leibnitz (deutsche Schriften II, 36): „Der Creaturen und also auch unsere Vollkommenheit bestehet in einem ungehinderten starken Forttrieb zu neuen und neuen Vollkommenheiten." Bei Wolff und seiner Schule

Aber so sehr man in diese Gesammtbewegung alle besondern einschliessen und die Culturaufgabe als eine schlechthin universale erfassen möchte, thatsächlich sind es doch immer bestimmte Voraussetzungen, von denen die Thätigkeit beherrscht bleibt, und bestimmte Richtungen, in denen sie sich bewegt. Es steht einmal unser Leben unter geistig-geschichtlichen Einflüssen, welche Ziele und Strebungen specificiren, so das es ebenso wenig wie eine allgemeine Religion eine Cultur ohne nähere Umgrenzung geben kann. Es nimmt daher auch die neuere Cultur innerhalb des umfassenden Gedankens eine besondere Stellung ein, die erkannt und geprüft werden muss, ehe man ein Urtheil über den Werth jener wagen darf.

Zunächst fällt hier in's Auge die bewusste Ablehnung aller Transscendenz. Es soll die Entwicklung der Kraft ganz und gar in diese Welt hineinfallen und dieselbe durchdringen. Mag man die Welt als ein Ganzes der Vernunft oder als eine Summe der Erscheinungen fassen, darin ist man einig, dass auf sie sich alles Handeln beziehe und in ihr verlaufe. Was nicht in ihr erreicht wird, wird überhaupt nicht erreicht, und was hier nicht zur Verwendung kommt, ist schlechthin verloren; alle Forderungen der Vernunft müssen hier erfüllt, alle Hemmnisse beseitigt, alle Gegen-

---

ward das höchste Gut bestimmt als perpetuus sive non impeditus ad majores perfectiones progressus. — Der Begriff des Fortschrittes zieht sich durch das ganze Alterthum, Plato und Aristoteles haben dafür die Ausdrücke *ἐπίδοσις* und *ἐπιδιδόναι*, weit mehr aber trat später das stoische *προκοπή* hervor, das wir (z. B. bei Polybius) ganz ähnlich verwandt finden wie das heutige „Fortschritt". Der Gedanke eines Fortschrittes in's Unendliche wird von den Neuplatonikern und Mystikern freilich vorbereitet, ist aber zur vollkommenen Durchführung erst in der neuen Philosophie, und zwar zuerst bei Nikolaus von Kues gekommen. Den Höhepunkt aber hat diese Idee bei Leibnitz erreicht, s. z. B. 150a: in cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat ff. — Der Ausdruck Fortschritt scheint übrigens erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu einem festen Terminus geworden zu sein.

sätze überwunden werden. Ein Widerspruch, ja eine Differenz zwischen Vernunft und Wirklichkeit kann durchaus nicht ertragen werden. Durch das alles wird die Gesammtanspannung der Kraft für jeden Augenblick zur nothwendigen Aufgabe, und es erhält die neuere Cultur einen radical umwälzenden Charakter, wie sich dessen ihre Hauptvertreter auch klar bewusst waren.

Als das eigentliche Substrat von Leben und Entwicklung gilt aber die Intelligenz. Wenn die neuere Psychologie alle geistigen Vorgänge auf Erkenntnissprocesse zurückführen möchte*), wenn die praktische Philosophie Glück- und Tüchtigkeit vom Erkennen abhängen lässt, und die Metaphysik aus dem Denken die ganze Welt hervorbringen möchte, so kommt in diesen wissenschaftlichen Lehren nur eine allgemein-menschliche Ueberzeugung zum Ausdruck. Auch für diese ist das Wissen der Quell aller Macht und alles Guten, die Unwissenheit dagegen der Schwäche und des Bösen. Die Erkenntniss gibt uns Gewalt über die Natur, so dass wir alle ihre Kräfte in unsern Dienst ziehen und dadurch die eigne Macht in's Unermessliche steigern können; sie gibt uns aber nicht weniger Macht über uns und unser Geschlecht, dessen Geschick auf Grund der Einsicht in die leitenden Gesetze von uns aus gelenkt werden kann.

Wenn nach dem allen als Aufgabe und Gewinn des Lebens die Steigerung der Erkenntniss gilt, so bestimmt sich der Fortschritt, an den man glaubt, näher als ein intellectueller.**) Ferner erhält das Wissen im neuern Leben eine ganz andere Beschaffenheit und Stellung als in frühern Zeiten. Es ist nicht ein ruhiges Anschauen der Welt, ein θεωρειν, sondern eine Umwandlung derselben, um sie in die eigne Machtsphäre aufzunehmen. Der Satz, dass Wissen Macht sei, wird jetzt in einem weit bezeichnenderen Sinne ausgesprochen als je zuvor; die Forderung, dass Theorie und Praxis durch ein engeres Band verknüpft werden, geht seit

*) Schon Nikolaus von Kues sagt I, 91 b: ego mentem intellectum esse affirmo.

**) S. Nikolaus von Kues (II, 188 a): posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae.

dem 16. Jahrhundert durch alle Systeme und erweitert sich mehr und mehr dahin, dass Wissen und Leben in eins zusammenfallen sollen. Damit wird auch der Platz der Wissenschaft innerhalb der geschichtlichen Entwicklung ein anderer. Mag für das Alterthum der Satz Hegel's im Ganzen zutreffen, dass die Eule der Minerva erst im Dunkel ihren Flug beginne, in der Neuzeit trägt die Wissenschaft die Fackel voran, es wird nicht das, was sich unbewusst im geschichtlichen Leben gebildet hat, nachträglich begriffen und vor der Vernunft rechtfertigt, sondern die Wissenschaft steckt die Ziele von sich aus und verlangt dann, dass die Durchführung im Leben nachkomme.

Alle Forderungen aber, die sich aus der Culturidee ergeben, erhalten dadurch ein besonderes Gewicht, dass sie für jedes Individuum in vollem und gleichem Umfang geltend gemacht werden. Es handelt sich einmal im Leben der Neuzeit nicht um einen einfachen Gesammtprocess, dem sich das Einzelne als Glied oder Moment vollständig einfüge, sondern ebenso, wie wir bei der theoretischen Weltbegreifung den Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen in dem Begriff des Gesetzes überwunden sahen, ist auch praktisch das Einzelne nicht etwas unter oder an dem Ganzen, die besondern Wesen sind vielmehr nach Leibnitzens bezeichnendem Ausdrucke partes totales, ein jedes trägt die ganze Welt in sich, indem es eine vernunfterfüllte Kraft bildet, die sich zum Unendlichen erweitert. Das geschichtliche Leben vollzieht sich also nicht über den Einzelnen, sondern in ihnen, in jedem Individuum verläuft der gesammte Weltprocess, so dass wir eine Unendlichkeit unendlicher Welten erhalten. Eine Voraussetzung dieser Auffassung ist die Ueberzeugung von der wesentlichen Gleichheit aller Individuen, und dafür treten denn auch die Forscher entschieden ein.*) Nicht minder nothwendig ist die Voraussetzung,

*) Am einfachsten spricht den allgemeinen Gedanken vielleicht Cartesius aus, wenn er sagt (de methodo zu Anfang): Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequalem in omnibus esse facile credo. Der hier angeführte Grund ist auch für Fichte's Lehre von der Gleichheit alles dessen „was Menschengesicht trägt" massgebend.

dass die Bewegung des Individuums der des Weltganzen entspreche, und dass dasselbe bei aller empirischen Unvollkommenheit sich doch immer auf der richtigen Bahn befinde. Kein Satz steht der neuern Culturidee feindlicher entgegen als die Lehre von einem radicalen Bösen.

Waren aber jene Voraussetzungen zugegeben, so eröffnete sich mit ungeheuren Aufgaben der Blick in eine unabsehbare Ferne. War nun der Einzelne der eigentliche Träger des Lebens, so kam es darauf an, ihm das Gesammtergebniss der Cultur zu übermitteln, vor allem aber ihm alle Früchte der intellectuellen Arbeit zugänglich zu machen. Von einer isolirten Stellung einzelner hervorragender Denker und einer esoterischen Art der Erkenntniss konnte daher nicht mehr die Rede sein, vielmehr galt als Pflicht, die Helle von den Höhen in die Thäler zu tragen und überallhin Aufklärung und Bildung zu verbreiten.*)

Es ist nicht nöthig eingehend darzuthun, wie grosses die Menschheit dieser gesammten Culturidee verdankt, wie die ganze Art des Lebens dadurch umgewandelt, all unser Denken und Empfinden von da aus bestimmt ist, so dass selbst die, welche sich entgegenstellen möchten, überall den Einfluss des Bekämpften verrathen, und das Alte, für das sie etwa eintreten, unvermerkt umgestalten. Sollte man aber die hervorragendsten Punkte bezeichnen, so würden die Steigerung der Macht des Menschen über die Natur und Welt und die Befreiung und Erhebung des Individuums obenanstehen. Möchten auf diese Güter ernstlich diejenigen verzichten, welche von der neuern Cultur fast nur sprechen, um an ihr Ausstellungen zu machen?

Und doch, kann man leugnen, dass die Durchführung und Verwerthung der leitenden Gedanken zu immer weitern Problemen, Verwicklungen, ja Katastrophen geführt hat, und dass wir uns auch jetzt, so übertrieben manche Befürchtungen für die unmittel-

*) Der Ausdruck Bildung ist in dem hiehergehörigen Sinn recht jung, erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts beginnt er von dem Körperlichen auf das Geistige übertragen zu werden.

bare Gegenwart sein mögen, in einer die ganze Culturwelt umfassenden Krise befinden? Es war ein innerer Gegensatz, von dem die Gefährdung der neuern Cultur ausging: das Verhältniss des, wir möchten sagen, intelligiblen Individuums der Idee und des empirischen der Erscheinung. Indem jenes nicht hoch genug erhoben werden konnte, ward die Kluft immer grösser, bis die Brücke auseinander riss, und das empirische Individuum nun seinen Theil für sich verlangte und zu rechnen anfing, welchen Vortheil ihm denn die neue Lebensbestimmung bringe. Hatte es aber einmal so die Frage gestellt, so war die Antwort gegeben. Die neue Culturidee mit ihren unermesslichen Aufgaben verlangt ebenso eine Vereinigung vieler Kräfte zur gemeinsamen Arbeit wie eine durch die Geschlechter und Zeiten hindurchgehende Thätigkeit; was immer davon das zeitliche Leben des Einzelnen zu fassen vermag, ist dem Ganzen gegenüber verschwindend und verringert sich in eben dem Masse, als das Ganze fortschreitet. Und zwar gilt dies besonders gegenüber einer vorwiegend intellectuellen Bestimmung der Lebensaufgabe, ohne dass die hier zur Abhülfe aufgebotenen Mittel erhebliches nützen könnten. Wenn z. B. dem Einzelnen dasjenige, was er nicht innerlich zu durchleben vermag, in den fertigen Ergebnissen mitgetheilt werden soll, so leuchtet ein, dass dabei gerade das verloren geht, wodurch der neuern Zeit das Wissen werthvoll wird: die eingreifende und umbildende Kraft. Wollte aber gar der subjective Verstand des empirischen Individuums die der Gesammtvernunft erstrittenen Rechte für sich in Anspruch nehmen und alles auf den Augenblick und das ihm Dienliche beziehen, so war mit der Gesammtarbeit und der geschichtlichen Grundlage die Cultur selber dem Wesen nach zerstört. Diese Gefahr tritt schon bei Rousseau deutlich hervor, sie wächst in dem Masse, als die idealistische Richtung, welche den Menschen als Theilnehmer einer intelligiblen Welt fasst, zurückgedrängt wird, und sie bleibt in ihrer ganzen Tragweite dem Blick nur deswegen verborgen, weil das empirische Individuum zunächst ja in Folge der geschichtlichen Gestaltung einen Reichthum an Interessen und Empfindungen allgemeiner

Art in sich trägt, der nun als ihm für sich zukommend erachtet wird.

Ferner aber hat der Glaube an die Allmacht des Intellectuellen manche schwere Erschütterung erlitten. Wir sehen hier ab von den Schwierigkeiten, welche sich Punkt für Punkt der wissenschaftlichen Durchführung des Grundgedankens entgegenstellten, auch im allgemeinen Leben ist Zweifel und Misstrauen in stetem Wachsen, so sehr man äusserlich die alte These aufrecht erhält. Den vertrauensvollen Glauben der Zeit hat die Lehre, dass durch Hebung der „Bildung" alle Schäden der Menschheit geheilt werden könnten, nicht mehr für sich. Man versucht es dann freilich oft, alle Schuld der Halbbildung beizumessen, und in dem Masse als diese herabgesetzt wird, Lob auf das wahre Wissen zu häufen, aber zunächst fixirt man so einen Gegensatz, der den ursprünglichen Bestrebungen der Neuzeit nicht nur fern liegt, sondern geradezu widerspricht*); dann aber dürfte sich wohl die Frage erheben, woher denn diese Halbbildung stamme, von der in dem Umfange andere Zeiten nichts wussten. Aus dem allen aber würde das Problem erwachsen, ob nicht in der einseitig intellectualistischen Lebensbestimmung selber der Grund der Missstände liege, wobei der Zweifel natürlich nicht gegen das Wissen an sich, sondern nur gegen seine ausschliessliche und alle andern Aufgaben zurückdrängende Herrschaft gerichtet wäre.

Das alles führt ungeheure geistige Kämpfe herauf, die um so tiefer eingreifen und erschüttern, je mehr die neue Zeit darauf bestehen muss, alles in der uns umgebenden Welt zum Austrag zu bringen. Indem alles in ein einziges Geschehen hin-

*) Grosse Zeiten haben eben das Eigenthümliche, dass auch das Unvollkommne von der Idee erfasst und gehoben wird. Die scharfe Scheidung einer „falschen" und „wahren" Fassung zeigt schon die beginnende Krisis an, wie überhaupt diese Scheidung oft nur die Abschwächung oder gar das Aufgeben der ursprünglichen Ueberzeugung verdeckt. Man ist gewöhnlich in Begriff, eine Inconsequenz zu begehen, wenn man so eifrig auf die „wahre" Form des Principes dringt.

einfällt, und dieses als letzthin abschliessend gilt, muss jede Lücke zum Mangel, jeder Gegensatz zum Widerspruch werden.

Je mehr aber durch ein solches Hervortreten von Mängeln und Widersprüchen die Kraft der Culturidee beeinträchtigt wurde, desto mehr wuchs die Gefahr einer Einengung des ursprünglichen Lebenskreises, die Gefahr, dass mannigfaches, was derselbe zu Anfang mit umfasste, später als fremdes, ja feindliches ausgeschieden wurde. Vor allem sollten zu Beginn und auf der Höhe Geist und Natur die gleiche Anerkennung finden, wie denn auch in der Wissenschaft eine speculative und inductive Richtung zusammenwirkten. In der Berührung und gegenseitigen Steigerung beider Tendenzen liegt nicht zum wenigsten der Grund der gewaltigen Kraftentwicklung der Neuzeit, so dass dieselbe in ein jähes Sinken gerathen musste, sobald die eine dieser Tendenzen in Denken und Leben zurückgedrängt wurde.

Dazu fühlte man sich in der Zeit aufstrebender Kraft stark genug, auch die Ergebnisse früherer Gestaltungen in den eignen Lebensplan aufzunehmen. Vielleicht stand man selbst zum Alterthum trotz der mangelnden exacten Erkenntniss in einem menschlich engern Verhältniss als wir in der Gegenwart, jedenfalls aber wollte man den Inhalt des Christenthums sich aneignen und zur Ergänzung wie Vertiefung des Lebens verwerthen. Es ist eine, wir können nicht anders sagen als unwürdige Behauptung, die Stellung, welche Männer wie z. B. Spinoza, Locke, Leibnitz zum Christenthum einnahmen, aus blosser Rücksicht gegen die herrschende Macht zu erklären, statt einen innern Grund dafür zu suchen, weswegen Denker aller Richtungen, bei aller Verschiedenheit der Auffassung des Christenthums, auf es selber nicht verzichten wollten, ja grosse Kraft daran setzten, es mit den neuen Ideen eng zu verknüpfen. Aber während damals der Drang dahin ging, den eignen Kreis so weit wie möglich zu erweitern und in allem Fremden ein durch die Einheit der Vernunft Verwandtes zu erkennen, trat bald das entgegengesetzte Streben ein, das Specifische und damit den Gegensatz hervorzukehren, die Culturbewegung verengte sich bei aller äussern Ausdehnung

innerlich mehr und mehr und nahm gegenüber den andern Lebensformen jenen oppositionellen Charakter an, der nun einmal auf geistigem Gebiet durch die Eingrenzung des Horizontes endgültig weit mehr dem Träger selbst schadet als demjenigen, gegen welchen der Kampf gerichtet ist.

Diese Entwicklung vollzog sich ohne Frage nicht durch Willkür oder gar Bosheit der Individuen, sondern mit innerer Nothwendigkeit; aber eben deswegen bleibt es eine Thatsache von der grössten Bedeutung, dass der Culturgedanke sich mehr und mehr verengt und, was schlimmer ist, veräusserlicht hat. Denn je mehr ausgeschieden wurde, je mehr die Gegensätze verschwanden, desto weniger Veranlassung war, in die Tiefe hinabzusteigen und durch Einwärtswendung die Probleme zu lösen. Wie unendlich viel weiter, freier und tiefer hat z. B. ein Mann wie Leibnitz Aufgabe und Inhalt der Cultur bestimmt, als es heute auch von ihren am meisten berufenen Vertretern geschieht? Wir werfen andern Zeiten oft Enge und Einseitigkeit vor, und das nicht ohne Recht, aber mit der Enge war nicht selten die Tiefe des Lebens verknüpft, und ist nicht schlimmer als alle Beschränkung die Veräusserlichung, die nur darum viel zu umfassen vermag, weil sie nichts in die Innerlichkeit des Lebens aufnimmt?

Es ist unvermeidlich, dass eine solche Lage, welche die Errungenschaften jahrtausendlanger Kämpfe gefährdet, zeigt, auch Zweifel gegen die Culturidee selber wachruft, und dass nun alle Missstände und Entartungen der Zeiten und Individuen jener Idee selbst schuld gegeben, alle specifische Gestaltung dem allgemeinen Begriffe beigelegt, ja die bleibenden Schranken und Gebrechen menschlichen Lebens auf jenes Grundstreben zurückgeführt werden. Solchen ungerechten und oft kleinlichen Angriffen gegenüber wird es dann Aufgabe, wie für die Bedeutung der Cultur, so für den ursprünglichen Inhalt der Neuzeit einzutreten. Wo immer auch die Schranken der Cultur überhaupt und der neuern im besondern liegen mögen, keine eingreifende Gestaltung von Leben und Welt ist möglich ohne jene Entwicklung der Kraft, in welcher die Neuzeit ihr Ziel sah, ohne eine Richtung des Individuums auf

das Weltganze mit der Fülle seines Inhalts. Auch die ethische Aufgabe, welche nicht selten der Cultur entgegengestellt wird, kann im Gesammtleben der Menschheit nur da Fortgang nehmen, wo sich dem Handeln ein reicher, ja universaler Inhalt bietet, durch den das Individuum seinem ganzen Wesen nach ergriffen, innerlich geweckt und in thätiger Arbeit über sich selbst gehoben werde. Wo die Entwicklung der Kraft nicht versucht wird, da bleibt alles, was an den Menschen herankommen mag, ihm ein äusserliches, und auch das Lebensvollste erstarrt, wenn es nicht von Lebendigem aufgenommen wird.

Individualität.

L'individualité enveloppe l'infini.

Leibnitz.

Auch bei der Behandlung des Principes der Individualität mag es gestattet sein, zunächst einen Blick auf die Geschichte von Wort und Begriff zu werfen. Individuus gilt seit Cicero als Uebersetzung des aristotelischen ἀδιαίρετος oder auch des demokriteischen ἄτομος, so dass es zur Bezeichung dessen dient, was nicht mehr zerlegt werden kann*); ihm entgegen steht von Anfang an dividuus. Diese Bedeutung bleibt auch im Mittelalter die vorwiegende**); aber es kommt schon im Ausgang des Alterthums die Verwendung auf, welche später herrschend geworden ist. Im begrifflichen Anschluss an Porphyrius nennt Boethius individuum das Einzelne als einzigartiges***), welcher Sprachgebrauch in den logisch-metaphysischen Untersuchungen des Mittelalters sich erhielt und nach und nach ausbreitete, zur weitern und allgemeinen Geltung aber erst durch Leibnitz gekommen ist.

*) S. z. B. Seneca de provid. 5: quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. Notker übersetzt individuus mit „unspaltig".

**) Man muss sich daher hüten, die mittelalterlichen Ausdrücke durchgehend im neuern Sinn zu verstehen.

***) S. Commentar zu Porphyr. (edit. Basil. 1570, pg. 65): individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia

Den dabei zu Grunde liegenden Begriff haben zuerst die Stoiker ausgebildet und vertreten, aber die Epicureer und Skeptiker nahmen sofort den Begriff auf, jeder freilich um ihn zu seinen Zwecken zu verwenden. Den Stoikern ist die Lehre von der individuellen Verschiedenheit aller Wesen integrirender Theil einer systematischen Weltauffassung. Aus der Idee der Vollkommenheit des Universums ergab sich der Satz, dass alles einzelne verschieden sei und ein jedes etwas eigenartiges, ja unersetzbares zum Ganzen beitrage. Dass sie diesem Gedanken mit der stärksten Anspannung den schärfsten Ausdruck gaben, entsprach ihrer ganzen Art: nicht zwei Haare und nicht zwei Blätter, geschweige denn zwei lebendige Wesen sollten einander gleich sein.*) — Die Epicureer standen dagegen für die Bedeutung des Individuums ein, um die Unabhängigkeit des Einzelnen zu rechtfertigen, während die Skeptiker den Begriff einer individuellen (geistigen und körperlichen) Verschiedenheit als Waffe gegen die Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntniss verwandten.

In der principiellen Fassung geht dann die neuplatonische

---

non convenit, ut Socrates: nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur. Aus Porphyrius führt Prantl I, 629 an: *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος* und aus Boethius ebendaselbst: incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur. Wie wenig Veränderung jene Bestimmung im Lauf der Zeiten erfuhr, geht daraus hervor, dass noch Jacob Thomasius, der Lehrer Leibnitzens, definirte: individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio numquam in alio eadem esse potest. — Individualis ist ein mittelalterliches Wort, es kommt z. B. bei Adelard von Bath vor, s. Prantl II, 141.

*) S. z. B. Cicero acad. quaest. II: dicis nihil esse idem quod sit aliud, stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum etc. Seneca ep. 113, 15: nullum animal alteri par est, circumspice omnium corpora: nulli non et color proprius est et figura sua et magnitudo. 16: tot fecit genera foliorum: nullum non sua proprietate signatum. Plinius nat. hist. lib. VII.

Schule einen erheblichen Schritt weiter. Nicht nur wird bei Plotin die Besonderheit der Einzelwesen in einer alle Erfahrung übersteigenden Weise aus der Verschiedenheit der schaffenden Vernunftacte begründet und damit die neuere Form der Lehre angebahnt*), sondern es wird auch bei ihm und mehr noch seinen Nachfolgern der Satz aufgestellt, dass jedes einzelne in eigenthümlicher Weise innerlich die ganze Welt enthalte und darin die Aufgabe des Lebens habe, dieses innerlich angelegte zur vollen Entwicklung zu bringen. Die alte Lehre, dass die kleine Welt ein Abbild der grossen sei, erhielt dadurch bestimmteren Gehalt und gesteigerte Bedeutung.**)

Das Mittelalter wandte der ganzen Frage ein vorwiegend logisch-metaphysisches Interesse zu. Am hervorragendsten sind hier die Untersuchungen des Duns Scotus über das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern, des Nothwendigen zum Contingenten, und es hat die Art, wie hier die Unabhängigkeit und Positivität des letztern verfochten wurde, nachweisbar einen unmittelbaren und tiefgehenden Einfluss auf Leibnitz ausgeübt.

Die Neuzeit stellt durch Nikolaus von Kues den Begriff der Individualität sogleich in den Vordergrund. Mag jener sich im allgemeinen den Neuplatonikern anschliessen, so sind doch wichtige

*) S. Plotin, 540.

**) Die Lehre, dass jedes in jedem enthalten sei, ist mit ausdrücklicher Beschränkung auf das physikalische Gebiet bekanntlich zuerst von Anaxagoras aufgestellt, während die Auffassung, dass das einzelne lebendige Sein, vor allem das menschliche, ein Abbild des universalen biete, ihre Wurzel in der platonischen Philosophie hat. Der Gegensatz des *μέγας διάκοσμος* und *μικρὸς διάκοσμος* findet sich schon als Titel demokriteischer Schriften, s. ferner Aristot. phys. 252 b, 24: *εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ.* Plotin führt die platonische Lehre weiter (s. z. B. 284 G: *ἔστι καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς καὶ ἑσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός*) und fügt die Bestimmung der individuellen Verschiedenheit hinzu, für die dann weiter Porphyrius und Proklus eintreten, s. z. B. Proklus (Cr. III, 103): *πάντα ἐν πᾶσιν. οἰκείως δ' ἐν ἑκάστῳ.* Das Wort Mikrokosmus (*μικρόκοσμος*) ist erst nach dieser begrifflichen Weitergestaltung und überhaupt sehr spät gebildet.

Fortbildungen und Neuerungen unverkennbar. Einmal tritt der Begriff der unendlichen Entwicklung des Individuums weit mehr heraus und gelangt die Selbstständigkeit und Innerlichkeit desselben zu grösserer Anerkennung*); dann aber erhält der Gedanke der individuellen Besonderheit mit veränderter Begründung eine neue Gestalt. Die Einzelwesen sind deswegen verschieden, weil wenn sie gleich wären, sie einfach zusammenfallen würden, eine Beweisführung, die nur in dem Bau einer alles Sein als ein innergeistig-begriffliches fassenden Weltanschauung Berechtigung hat.**) Indem endlich aber das Ganze, worin das Einzelne steht, als ein stufenweise ansteigendes gedacht wird, erscheint jedes Einzelne als ein eigenartiges und unvertretbares, und weist doch zugleich auf das Andere und Ganze hin, da die eine Stufe nicht ohne die andere sein kann.

Jordano Bruno, der zuerst den Ausdruck Monaden für die individuellen Einheiten als solche verwendet, vermittelt den Uebergang zu Leibnitz, bei welchem darnach manche Anregungen zusammentreffen, und das Bedeutende nicht in dem liegt, was gewöhnlich zuerst in die Augen fällt. Mehr als ein einzelnes Neue ist es die consequente Verfolgung und der systematische Ausbau der sonst vereinzelten Gedanken, der Versuch einer präcisen Fassung und endlich die allseitige Verwerthung des Principes der Individualität, welche seine hiehergehörigen Untersuchungen auszeichnen.***) Von

*) Es zeigt sich dies z. B. in der hier feststehenden Bezeichnung des Geistes als eines lebendigen Spiegels des Weltalls, welches Bild von Eckhart entlehnt sein dürfte, s. 326, 39: als in einem spiegel widerschînet manigerleie bilde, wêre aber in dem spiegel ein ouge, daz möhte alliu diu bilde sehen als einen widerwurf sîner gesihte, s. auch 142, 26 ff. Dass das Einzelne sich in das Ganze verlieren solle, wird bei Nikolaus nachdrücklichst abgelehnt, s. I, 92a: Si in una camera multae ardeant candelae et camera ab omnibus illuminetur, manet tamen lumen cujuslibet candelae distinctum a lumine alterius.

**) S. I, 210b: non possunt esse plura esse praecise aequalia, non enim tunc plura essent sed ipsum aequale. Die erste Aufstellung des sog. principium indiscernibilium kommt also Nikolaus von Kues und nicht Leibnitz zu.

***) Freilich ergibt sich bei dem allen auch viel specifisch Neues, aber

frühster Jugend an ist Leibnitz für jenes Princip eingetreten*), zu allen wichtigern Problemen hat er es in Beziehung gesetzt und für ihre Lösung genützt und es so recht eigentlich in die gesammte wissenschaftliche Arbeit eingeführt. Mit ihm tritt der Begriff aus der Schule in das allgemeine Leben hinaus und wird, nun im Vordergrunde des Bewusstseins befindlich, Gegenstand mannigfacher Kämpfe, die bis auf die Gegenwart fortdauern.**)

Diese wissenschaftlichen Forschungen stehen, wenn auch nicht in unmittelbarer Abhängigkeit, so doch in einem innern Zusammenhange mit dem allgemeinen Verlangen, das Individuum im Gesammtleben des Volksthums und der Menschheit zur Geltung zu bringen. Lange bevor bei den Griechen das Individuelle theoretische Erörterung und Rechtfertigung fand, hatte es sich im Gesammtleben durchgesetzt; die volle Unterordnung, ja Aufopferung des Einzelnen, die im platonischen Staat zum Ausdruck kommt, ist schon aus der Opposition gegen eine für verderblich erachtete Zeitströmung hervorgegangen und trägt daher mehr den Charakter sittlicher Energie und gesinnungsvoller Consequenz als den ruhiger und einfacher Hingebung an ein Objectives, wie sie sich bei den grossen Männern der vorhergehenden Periode findet. Aristoteles sucht dann auszugleichen, indem er innerhalb des Ganzen dem Einzelnen freiern Spielraum und eine gewisse Anerkennung***) gewährt, die Stoiker wollten, wie wir sahen, dem Individuellen einen Platz innerhalb des Weltsystems sichern;

---

dies herauszuheben und zu würdigen, ist eher Sache einer streng philosophischen Betrachtung.

*) Seine erste philosophische Abhandlung ist bekanntlich die disputatio metaphysica de principio individui.

**) Begrifflich sind dabei übrigens die spätern Vorkämpfer der Individualität, wie Herbart, Schleiermacher, der ältere Schelling, nicht über Leibnitz hinausgekommen, so dass alle Behandlung des Problems auf ihn zurückgehen muss.

***) Für seine Auffassung vom Verhältniss des Einzelnen und Ganzen im Staate ist namentlich bezeichnend die Stelle Pol. 1263 b, 31: *δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πως μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται· μέν, ἐγγὺς δ' οὖσα τοῦ μὴ*

aber unbekümmert um solche Entgegnungen und Vermittlungen der Philosophie ging das allgemeine Leben in der Geltendmachung des Individuellen weiter und weiter, wenn auch freilich nur so weit, dass es eine Macht neben den Gesammtordnungen, nicht aber über ihnen oder gegen sie erlangte. Wie feste Schranken bei allem freien Spielraum hier waren, zeigt am deutlichsten das Verhältniss des antiken Staates zum Christenthum; andererseits aber wurde das Princip der Individualität so weit ausgedehnt, dass selbst eine so milde Natur wie Quintilian seine Ueberspannung in der Erziehung bekämpfen musste.*)

Im Lauf der Jahrhunderte sehen wir endlich parallel mit dem Verfall des öffentlichen Lebens in den geselligen Beziehungen, im Verhältniss der Geschlechter und in der Stellung des Menschen zur Natur immer mehr ein innerliches Leben frei werden und dabei die individuelle Empfindung vorantreten, aber wenn eine solche Strömung auch stark genug war, dem Einzelleben in Stimmungen und Gefühlen eine neue Welt aufzuschliessen, so war sie nicht fähig, auf die Gestaltung des gesammten Lebensinhaltes umformend zu wirken. Ein solches blieb der Neuzeit vorbehalten, deren Bildungen durch manche, oft fast unsichtbare Fäden mit den Ergebnissen der absterbenden Antike zusammenhängen.

Die Stellung des Christenthums zum Probleme der Individualität zutreffend dazulegen ist nicht ohne Schwierigkeit, da sich hier verschiedene Motive entgegenstehen. Vor allem muss in dem Zusammenhange einer Weltauffassung, der das Sittlich-Religiöse den einzigen Inhalt und Zweck von Welt und Leben ausmacht, das in jedem Einzelnen innerlich Geschehende das Allentscheidende werden und damit das Individuum eine unermesslich gesteigerte Bedeutung erhalten. Eine durchgehende Ueberzeugung der Kirchenlehrer war in bewusstem Gegensatz zum Alterthum, dass

---

πόλις εἶναι ἔσται χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν, s. auch 1264 b, 17.

*) S. instit. orat. II, 8: an secundum sui quisque ingenii naturam docendus sit.

jeder Einzelne Gegenstand der göttlichen Fürsorge sei, weswegen auch die Kirche jedem Einzelnen ihre Thätigkeit zuwenden müsse. Durch die während der ersten Jahrhunderte allgemein festgehaltene Lehre von der unbegrenzten Willensfreiheit wird auch der Form des Handelns nach dem Einzelnen eine Selbstständigkeit gesichert, und in der Idee einer organischen Verbindung der Individuen innerhalb eines umfassenden Ganzen gelangt die specifische Eigenthümlichkeit zur Anerkennung.*) Andererseits spricht aber gegen die Annahme eines absoluten Werthes des Individuums schon die Lehre von der Ewigkeit der Verdammniss, und dass in jener Zeit von einem Rechte des Einzelnen gegen das Ganze überhaupt nicht die Rede sein kann, bedarf keiner Erörterung. Sobald der Einzelne von der Gesammtordnung abweicht, gilt er als ein irrender und zur Wahrheit (selbst durch Zwangsmittel) zurückzubringender. Durchgehend steht das Ganze vor dem Einzelnen, es theilt sich, Glauben und Gehorsam fordernd, ihm als objective Macht mit, so dass alles, was im Individuum vorgeht, nur in der Aneignung eines über seine Willkür erhabenen Inhaltes bestehen kann. Es ist keine Erlösung des Einzelnen möglich, ohne dass die Erlösung für die Gesammtheit als weltumfassende That geschehen wäre und geschähe, „dass der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, dass das Subjekt auch für sich ihn aufhebe“ (Hegel XII, 228). — Ob beide Richtungen zu einer vollen Ausgleichung gekommen sind, ist nicht nur fraglich, sondern scheint schon deshalb eher verneinend beantwortet werden zu müssen, weil thatsächlich die Anerkennung des Individuellen immer mehr zurückgedrängt wurde. Niemand hat dazu mehr beigetragen als eben der Mann, der, wie in der ganzen Erfassung von Welt und Leben, so auch in der Aneignung des Christenthums seine eigne Individualität zur vollsten Geltung gebracht hat: Augustin.

---

*) Alles in Allem dürfte unter den Kirchenvätern Origenes das Princip der Individualität am meisten zur Geltung gebracht haben.

Freilich fehlt auch im Mittelalter eine Gegenströmung nicht. Unter den einzelnen Persönlichkeiten tritt in hervorragender Weise Abälard in Leben und Lehre für das Recht der Individualität ein und er hat namentlich durch seine Theorien von dem Gewissen und der Gesinnung bleibendes dafür geleistet; als Gesammtrichtung wirkt die Mystik, die nicht auf die Innerlichkeit des religiösen Lebens dringen konnte, ohne den ganzen Lebensprocess weit unmittelbarer in den Einzelnen hineinfallen zu lassen.*) — Aber es blieb doch der Reformation, und vor allem Luther, vorbehalten, das religiöse Leben der einzelnen Persönlichkeit als Grundlage des gesammten Christenthums anzuerkennen und damit dem Einzelnen die volle Unabhängigkeit principiell zu sichern.**) Nur darf nicht vergessen werden, dass die Freiheit, welche Luther so energisch verlangt, nicht dem Menschen schlechthin, sondern nur dem Christen erstritten wird, so dass sie feste Voraussetzungen und eine inhaltliche Bestimmtheit hat. Eine abstracte und vage Freiheit findet an Luther keinen Vertheidiger.

Der Neuzeit dagegen ist nun allerdings die Individualität und die individuelle Freiheit des Menschen als Menschen Grundlage des gesammten Lebens. Jeder soll die ganze Welt auf seine Innerlichkeit beziehen, aufnehmend sie sich aneignen und das innerlich Gestaltete dann nach aussen zur Geltung bringen.

---

*) In charakteristischer Weise sagt Eckhart (3, 6): Ez sprichet sanctus Augustînus, daz disiu geburt (nämlich Gottes in der Seele) iemer geschehe. Sô si aber in mir niht geschihet, was hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ lît ez allez an. Aehnlich wie Luther (de libertate Christiana) verlangt, ut non tantum sit Christus, sed tibi et mihi sit Christus.

**) Obenan steht hier die Schrift de libertate Christiana. S. ferner de capt. Babyl. de sacr. bapt.: Neque papa neque episcopus neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat ejusdem consensu; quicquid aliter fit, tyrannico spiritu fit. De matrim.: Quis dedit hominibus hanc potestatem? Esto, fuerint sancti et pio zelo ducti, quid meam libertatem vexat aliena sanctitas? Quid me captivat alienus zelus? Sit sanctus et zelotes, quisquis volet et quantum libet, modo alteri non noceat et libertatem mihi non rapiat.

Es findet damit eine Befreiung von allen Schranken und eine Erweiterung des Lebenskreises statt, welche im Grunde die äusserliche Weiterspannung des Welthorizontes noch übertrifft. Wie in der Naturbegreifung der Blick nach Zerschlagung der einengenden Sphären sich in's Endlose erging, so zerbrach auch hier alles, was den Menschen mit seinem Wirken in geschlossene Kreise gebannt hatte; auch hier sollte jeder ein unermessliches sich zur Aufgabe stellen, aber hier konnte die Unendlichkeit, in die sich dort der Einzelne verlor, in dem „universellen Samenkorn" des vernünftigen Wesens ergriffen und erlebt werden. Statt einer Welt haben wir so unzählige Welten, so dass der Lebensprocess der Menschheit sich unvergleichlich steigert.

Und dazu ist es noch weniger die Ausbreitung als die Vertiefung, welche das Neue von dem Alten scheidet. Indem das Individuum die Welt in sich aufnimmt, soll es sie auf ihre eigene Innerlichkeit und Wesentlichkeit zurückführen, das Aeussere wird umgewandelt, belebt, vergeistigt, das geistige Leben selber dadurch erfüllt und gekräftigt, so dass das eine mit dem andern gewinnt und sie zusammen im unendlichen Process fortschreiten. Die Tiefe hat hier ebenso wenig eine Grenze wie die Weite.

Dem also begriffenen Individuum kann keine in der erscheinenden Welt vorliegende Ordnung eine Schranke setzen. Denn als Keim des Unendlichen und Träger wie Umwandler des Universums ist es allen noch so werthvollen Gestaltungen ebenso unvergleichlich überlegen wie das Unendliche dem noch so gesteigerten Endlichen. Weder Staat noch Kirche kann die Zwecke des Wesens erschöpfen, das unmittelbar in sich die ganze Vernunftwelt hat. Statt dass jene Ordnungen als Organismen erscheinen, welche den Einzelnen als Glied umfassen, werden sie vielmehr vom Individuum aus gebildet und gehalten, als dem Punkte, wo das Unendliche und Ewige in das Erscheinende eingeht. Soll eine Form des Zusammenlebens gefunden werden, so kann es nur die der Gesellschaft sein, in der alles auf den freien, wenn auch nicht innerlich unbestimmten Willen der Einzelnen zurück-

kommt. Auch Staat und Kirche erscheinen jetzt einfach als Arten der Gesellschaft.*) — Ja die Freiheit des Individuums geht so weit, dass es ein ihm zwingend Gegenüberstehendes überhaupt nicht anzuerkennen vermag. Es hat das Gesetz seines Lebens in sich selbst und treibt aus dem eignen Wesen die Formen des Handelns hervor, so dass ebenso wie bei dem gesetzlichen Geschehen in der Natur der Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen als aufgehoben erscheint.

Aber eine solche Erhebung des Individuums war ursprünglich an ganz bestimmte Voraussetzungen gebunden. Jeder Einzelne erscheint als Theilnehmer einer intelligiblen Vernunftwelt, und nur die Stellung in dieser vermag den unendlichen Werth zu rechtfertigen, den man ihm zuspricht. Es ist darnach nicht das empirische, sondern das intelligible Individuum, das Individuum als Idealbegriff, wofür jene Auffassung zutrifft. Als solches aber ist dasselbe nicht ein fertiges und abgeschlossenes, sondern ein sich entwickelndes und in's Unendliche steigerndes, nicht ein isolirtes und sich Welt und Menschen entgegensetzendes, sondern ein sie umfassendes und in seinen Kreis aufnehmendes. Mag das Individuum immer nur sich selbst leben, es kann dies nach seiner Grundbestimmung nicht thun, ohne die ganze Welt mitzuleben, und wenn es das Recht und unter Umständen auch die Pflicht hat, sich allen gegebenen Ordnungen entgegenzustellen, so kann dies nur geschehen, weil es in der Vernunftwelt eine feste Stellung hat, und weil von hier aus seine Freiheit erfüllt und gerichtet wird. Es ist nicht die reflectirende Willkür der subjectiven Vernunft, welche das Leben beherrscht, sondern das Gesetz der objectiven Vernunft, deren Inhalt mit dem Weltall zusammenfällt.

Eine solche Auffassung mag das Princip der Individualität gegen die gewöhnlichen Angriffe schützen, an einem schweren innern Problem, ja Conflict hat sie selber ohne Zweifel zu tragen: an der thatsächlich vorhandenen Differenz des Empirischen und

*) Es tritt das principiell namentlich klar bei Locke hervor.

Intelligiblen. In der Erscheinung ist nun einmal das Individuum eins neben andern, abhängig, beschränkt, ja sich selbstsüchtig absondernd und gegen die Vernunftaufgaben verschliessend. Nun soll es sich freilich entwickeln, erweitern, steigern, und es wird auf's strengste festgehalten, dass auch das scheinbar Widervernünftige nur eine niedere Stufe des Vernünftigen ausmache, und dass es kein radical Böses gebe, aber auf jeden Fall bleibt die Kluft zunächst vorhanden und das Empirische ist im Leben unbestreitbar eine Macht. Wie soll, um nur eins herauszuheben, von hier aus ein Zusammenleben der Menschheit nach vernünftigen Principien ermöglicht werden? Kann eine Socialethik, für welche Antike und Christenthum gleichmässig eintreten, hier noch aufrecht erhalten werden, und droht nicht der Zusammenhang menschlichen Lebens und Handelns auseinander zu fallen?

Dazu ist der Abstand zwischen intelligiblem und empirischem Individuum eben in der Neuzeit grösser geworden als je zuvor. In dem Masse wie jenes erhoben, ist dieses herabgesetzt. Während im Alterthum es möglich war, dass ein einziger Mann, wie Aristoteles, das gesammte Wissensgebiet umspannte, muss sich in der Neuzeit selbst ein Leibnitz damit begnügen, Grundzüge festzustellen und Aussichten in die Ferne zu entwerfen, und wird fortwährend der Antheil des Einzelnen am Gesammtbesitze kleiner. Denn mag der Einzelne noch so rasch fortschreiten, weit rascher bewegt sich das Ganze vorwärts. — Ferner wird die technische Herrschaft des Menschen über die Natur, worin wir eine unterscheidende Eigenthümlichkeit der Neuzeit erkannten, nur dadurch herbeigeführt, dass sich der Einzelne in Reih und Glied stellt und an seiner Stelle nur seine Arbeit verrichtet. Wenn Franklin den Menschen ein werkzeugschaffendes Wesen (a tool-making animal) nennt, so leuchtet ein, wie sehr dabei die Gemeinschaft der Arbeit vorausgesetzt wird. Denn was anders vermag auch das bedeutendste Individuum, als an einzelnen Punkten wenige Schritte vorwärts zu thun, dabei alle früheren Leistungen voraussetzend und verwerthend. In dem Leben und Treiben der Fabrik tritt ein Problem nur besonders greifbar hervor, welches dem ganzen neuern Leben

gemeinsam ist: durchgehend ist die Gefahr, ja die Nothwendigkeit, dass der Einzelne sich als Theil eines grossen Mechanismus erkennen und auf das Ganze verzichten muss. Das Gesammtergebniss mag so unermesslich gesteigert werden, die Frage lässt sich nicht zurückdrängen, wem es denn eigentlich geistig-innerlich zu Gute komme? — Auch in der Gestaltung des socialen Lebens ist die Abhängigkeit des Einzelnen eine weit grössere geworden. Neben die freie Gesellschaft tritt daher in's Bewusstsein die wirthschaftliche Gemeinschaft, worin das Individuum gebundener erscheint als je zuvor durch die Ordnungen von Staat und Kirche.

Aber abgesehen davon, dass solche Probleme erst nach und nach hervorgetreten sind, haben sie selbst da, wo sie dem Bewusstsein gegenwärtig waren, in der Zeit aufstrebender Entwicklung mehr dazu gedient, die Kraft auf's äusserste anzuspannen als vor dem Wagniss zurückzuschrecken. Auch wo man das Missverhältniss von Vernunft und Erscheinung zugab, schien ein Verzweifeln nicht im mindesten rechtfertigt, denn aus dem Widerspruche des Unendlichen und Endlichen erwuchs ja eben die Aufgabe von Welt und Leben, und alles Geschehen hatte keine andere Bedeutung als jenen Widerspruch im fortgehenden Process zu überwinden.

Doch nun entstanden weitere Verwicklungen dadurch, dass eine andere Auffassung vom Individuum sich mit der eben dargelegten verband, eine Auffassung, die in einer streng physikalisch-mechanischen Begreifung der Welt ihre Wurzel hat. Hier gilt das Individuum als das erfahrungsmässig allein Gegebene, an dem als Träger sich alles andere Geschehen vollzieht. Es ist das unveränderliche Atom, aus dem sich alle weitere Gestaltung aufbaut, auf das alles zurückkommen muss, wenn es irgend welche Realität in der Welt besitzen will. Die Bedeutung ergibt sich hier also nicht aus der Beziehung auf ein Vernunftreich, und von der Anwendung eines Werthbegriffes kann folgerichtig nicht die Rede sein, sondern nur soweit das Einzelwesen existirt und als Kraft wirkt, darf es Anerkennung finden. Macht und Recht müssen hier als vollständig zusammenfallend gedacht werden. Von hier

aus angesehen erscheint die Gestaltung der Gemeinschaft als ein physikalisch-mechanisches Problem, es gilt die einzelnen Kräfte in ein solches Verhältniss zu bringen, dass sie sich gegenseitig möglichst wenig stören, während ideale Aufgaben hier keine Stätte finden.

Solche Theorien, die wir bei Hobbes, dem consequentesten Staatsphilosophen der Neuzeit, eingehend entwickelt finden, mögen in den Grundlagen angegriffen werden, einer begrifflichen Verwirrung leisten sie nicht den mindesten Vorschub. Eine solche entstand aber in weitestem Umfange dadurch, dass auf dieses empirisch-atomistische Individuum die ganze Werthschätzung übertragen wurde, welche für den Idealbegriff eines sich in's Unendliche steigernden Mikrokosmus erkämpft war. Das einzelne Individuum gilt, so wie es vorliegt, als werthvoll; unabhängig von aller Verbindung in Gemeinschaft und Geschichte, ja ohne Zusammenhang mit einer intelligiblen Welt erscheint es doch als vernunfterfüllt und wie der Grund, so das Mass aller Wahrheit; der normale Zustand, der bei der frühern Auffassung dem Streben als Ziel vorschwebt, dünkt hier von vorn herein gegeben, und die ganze Ordnung des Lebens baut sich auf diese Voraussetzung auf.*)

Die Folgen einer solchen Idealisirung der Erscheinung sind leicht zu überschauen. Die Vergötterung der Zufälligkeit der einzelnen Individuen muss nothwendig schliesslich zu einer Herabminderung, ja Zerstörung der Vernunftaufgaben führen und allen ideellen Inhalt des Lebens in ernstliche Gefahr bringen. Das Individuum erscheint nun als etwas, das überall absolute Anerkennung und Genuss des Daseins verlangen, und unabhängig von aller Bestimmtheit und Thätigkeit Rechte und Ansprüche geltend machen dürfe**), ja alles Willkürliche und Niedrige kann sich

---

*) Bis auf die Gegenwart ist für das ganze praktische Leben, wie z. B. für die Erziehung und namentlich die Gesetzgebung, es bezeichnend, normale Menschen und normale Verhältnisse als gegeben vorauszusetzen.

**) Für die Gegenwart ist es bemerkenswerth, dass die Priorität der Rechte

durch das Princip des unendlichen Werthes der Individualität decken, während doch nur jener Idealbegriff sich mit Recht darauf berufen konnte. Ferner muss die hier vertheidigte absolut inhaltlose und subjective Freiheit, als letztes Princip hingestellt, nicht nur diese oder jene, sondern jede vernünftige Gestaltung des Gesammtlebens unmöglich machen, und wenn sie auch ihre auflösende Kraft zunächst an dem ihr als fremd Ueberkommenen bezeigt, so muss sie sich schliesslich am zerstörendsten gegen die Ideen wenden, durch deren Entstellung sie eine geschichtliche Macht geworden ist.

Darüber soll freilich nicht verkannt werden, dass diese Idealisirung des Empirischen zunächst der Anspannung aller Kräfte diente, die Menschen glaubten ernstlich an ihre Vollkommenheit und entnahmen diesem Glauben Motive zu grossen Handlungen, aber bald musste der Widerspruch hervortreten und die innere Unwahrheit des Ganzen sich geltend machen. — Die Keime jener Begriffsverwirrung gehen bis in die Anfänge der Neuzeit zurück, bei Spinoza tritt sie schon greifbarer hervor, bei Locke aber wird sie Grundlage der gesammten praktischen Philosophie und äussert von hier aus nach allen Richtungen Einwirkungen. Doch fand bei den Engländern der Gedanke des absoluten Werthes und der absoluten Freiheit des Individuums von den geschichtlichen Gesammtgestaltungen her so viel Ergänzung und Milderung, dass die vollen Consequenzen nicht hervortraten. Es blieb Rousseau vorbehalten dieselben nach allen Seiten auszuführen. Hier ist in geradezu classischer Weise und in vollendeter Form die Be-

---

vor den Pflichten nicht selten ganz unverhohlen, wenn auch offenbar ohne jede Ahnung der sich daraus ergebenden letzten Consequenzen verkündet wird, s. z. B. Bourdet, vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive p. 55: les religions, soit révélées, soit metaphysiques, placent les devoirs avant les droits; mais la science expérimentale les pose inversement. Pour elle, les prérogatives personelles sont le fait nécessaire de la vie et de la civilisation. Solche Begriffsverwirrung darf aber weder einem Einzelnen noch einer Schule zum besondern Vorwurf gemacht werden, da sie ein Ergebniss der Gesammtbewegung ist.

ziehung des gesammten Weltinhaltes auf die Innerlichkeit des empirischen Individuums durchgeführt, aber es tritt auch klarer als irgend wo anders der Widersinn hervor, dem isolirten Einzelwesen Strebungen und Empfindungen zuzuschreiben, die erst im Gesammtleben und in Folge einer langen allmähligen Gestaltung ausgebildet sind.

Mit dem Höhepunkt, den diese Lehren bei Rousseau und der seine Gedanken in's Praktische umsetzenden französischen Revolution erreichten, trat naturgemäss der Rückschlag ein. Von verschiedenen Punkten aus ward ein Gegenwirken versucht. Der deutsche Idealismus war bei aller sonstigen Verschiedenheit darin einig, gegenüber der Zufälligkeit des empirischen Individuums die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Vernunftzwecke aufrecht zu erhalten; im allgemeinen Leben wuchs die Anerkennung der Gesammtgestaltungen, mochte man sich nun für Staat oder Kirche entscheiden, und es ward das Verlangen nach einer mehr socialen Ordnung des Lebens und Handelns immer mächtiger. Aber so sehr wir hier in der Kritik und in einzelnen abstracten Sätzen zusammengehen mögen; sobald es sich um ein positives concretes System gegenüber dem Bekämpften handelt, führen die Wege auseinander und eröffnen sich Schwierigkeiten über Schwierigkeiten. Der Socialismus im engern Sinn darf als ein aus folgerichtiger Consequenz jenes Individualitätsprincips hervorgegangener Rückschlag und insofern als eine auf dem eignen Boden der Neuzeit erwachsene geschichtliche Macht anerkannt werden, aber er hält die Verwirrung des Intelligiblen und Empirischen fest, ja steigert sie, und thut den tiefern geistigen Bedürfnissen so wenig Genüge, dass er bei aller Berechtigung im Einzelnen weit davon entfernt ist, das hier vorliegende Problem zu lösen. Ebensowenig aber wird die Lösung von einer Anspannung und Idealisirung des mittelalterlichen Kirchenbegriffes oder des antiken Staatsbegriffes erwartet werden können.

Jene Gestaltungen reichen einmal nicht aus, die Fülle und Tiefe des Lebens zu umfassen, das die neue Zeit dem Individuum eröffnet hat; das sich die Welt zum Inhalt Gebende kann nicht wieder

in engere Formen zurückkehren, und das in unergründliche Tiefe Dringende kann nicht in Gliederungen der erscheinenden Welt sein Wesen erschöpfen. Und ebenso wenig wie der Gedanke des unendlichen Werthes des Individuums als eines vernunfttragenden Ganzen verloren gehen kann, kann er an zweite Stelle treten. — So steht unsere Zeit mitten in dem Widerspruch und Kampf, und wird dadurch um so mehr aufgeregt, als derselbe unmittelbar in das Leben des Einzelnen hineinwirkt.

Humanität.

L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.

Pascal.

Es ist nicht ohne Schwierigkeit, dem Begriff der Humanität eine umgrenzte Fassung abzugewinnen. Denn wissenschaftliche und populäre Bestimmung, engere und weitere Bedeutung gehen in dem Gebrauch fast unmerklich in einander über, und es ist nicht zum geringsten Theil Folge solchen Schwankens, wenn es der Aufmerksamkeit entgeht, wie viele Probleme an dieser Stelle liegen. Für unsere Betrachtung scheiden sich namentlich zwei Fassungen, ohne deswegen ausser Verbindung mit einander zu stehen: die Humanität als eine specielle Tugend im Systeme der sittlichen Lebensaufgaben und die Humanität als allumfassendes Princip, welches das Handeln und Empfinden beherrscht.

Eine deutliche Ausprägung und allgemeine Bedeutung haben beide Begriffe erst erhalten, als das antike Leben schon im Sinken war. Der später verwandte Terminus φιλανθρωπία findet sich freilich schon bei ältern Schriftstellern, aber erst bei den Stoikern gewinnt er den hier in Betracht kommenden specifischen Sinn.*) Es mussten eben die engern Lebensformen, welche den Menschen bis dahin vorwiegend in Anspruch genommen hatten, wenn auch

*) φιλάνθρωπος und φιλανθρωπία diente anfänglich nur zur Bezeichnung eines freundlichen Benehmens gegen die Menschen (so namentlich von den Göttern); wie wenig wissenschaftliche Bedeutung der Begriff hatte, zeigt schon dies, dass bei Aristoteles das Substantiv φιλανθρωπία nie vorkommt.

nicht zerstört, so doch weit genug zurückgedrängt sein, um an dem Menschen das Menschliche als das Wesentliche erscheinen zu lassen. — Bei den Stoikern beruhte die Werthschätzung des Menschen auf seiner Stellung zur Vernunft, aber sehr bald ward der in einem solchen Zusammenhang gebildete Begriff auch von andern Seiten ergriffen, in andere Beziehungen gebracht und damit umgewandelt. Im spätern Alterthum gingen die verschiedenen Fassungen mit all ihren Problemen und Verzerrungen ähnlich auseinander und durcheinander wie in der Neuzeit.

Nun aber trennt sich die Geschichte der engern und der weitern Fassung. Dass sich aus dem Verhältniss von Mensch zu Mensch gewisse Aufgaben und Empfindungen ergeben, das konnte, nachdem es einmal klar herausgestellt war, natürlich nicht wieder verloren gehen; dass aber dies Verhältniss als das die ganze Lebensthätigkeit durchdringende und leitende angesehen wird, das ist an gewisse Voraussetzungen der Weltbegreifung gebunden und daher als ein Charakteristisches der Zeiten zu erachten.

Jedoch auch bei der Humanität in jenem engern und principiell allgemein anerkannten Sinne zeigt sich, sobald die nähere Bestimmung des Inhaltes in Frage kommt, so viel Abweichung, dass man geradezu entgegengesetztes unter den Begriff bringen konnte. Zunächst ist schon der Ursprung dieser Humanität ein zwiefacher: nämlich einmal die Ueberzeugung von dem einzigartigen Werthe des Menschenwesens, dann aber ein Complex von Empfindungen, welche sich in dem Zusammenleben der Menschen bilden. Für jene Ueberzeugung wird die ganze Auffassung der Welt und der Stellung des Menschen in ihr in Betracht kommen; je nachdem hier der Mensch im Ganzen erscheint, wird er auch dem Mitmenschen werthvoll sein, so dass darnach der Inhalt der Humanität wie ihre Bedeutung unter den menschlichen Aufgaben verschieden wird und in die geschichtliche Bewegung eingeht. Immer aber ist das aus solcher Humanität gewirkte Handeln durch festliegende Gesammtzwecke bedingt und bestimmt, und gemeinsam ist ferner aller Mannigfaltigkeit die Auffassung

der Humanität als einer Pflicht, der Mensch tritt für das ein, was ihm selber Werth verleiht, indem er die andern Vernunftwesen achtet und fördert.

Aber nicht minder dienen rein natürliche Triebe der Humanität. Es ist die Gleichheit der Lebensbedingungen, der Geschicke und Empfindungen, die das, was den einen betrifft, auch für den andern unmittelbar etwas werden lässt. Spinoza hat scharfsinnig dargelegt, wie aus dem allgemeinen Mechanismus des psychischen Lebens heraus sich sympathische Gefühle und Handlungen ergeben müssen, und wenn auch dem von ihm Gewürdigten vielleicht noch Einflüsse von andern Seiten sich verbinden, so braucht doch jener Boden des blossen Empfindungsgetriebes nicht verlassen zu werden, damit die Humanität eine Macht für den Einzelnen und das Ganze werde.

Diese Humanität der Empfindung hat nicht von vorn herein einen bestimmten Inhalt und eine daraus erwachsende feste Aufgabe, sondern sie lässt die Dinge an sich herankommen, um da und dort einzugreifen, wo sie am meisten angeregt wird. Und es ist nicht so sehr der thätige Mensch, der ihre Theilnahme wachruft als der leidende, nicht das vernünftige, durch Zwecke gelenkte Wesen, sondern das empirische Individuum mit allen seinen Zufälligkeiten und Mängeln, die hier nur als Schwächen erscheinen. Die Bedeutung dieser dem Mitleid nahe verwandten Art der Humanität besteht vor allem darin, die Forderung der Vernunft, zum Menschen ein menschliches Verhältniss einzunehmen, dem Einzelnen innerlich nahe zu bringen und mit seinen natürlichen Trieben zu vermitteln, ferner auch darin, gegen etwaige Einseitigkeiten der begrifflichen Auffassung ein Gegengewicht zu bilden; aber ausschliessend hingestellt würde sie in's Unbestimmte und Formlose verfallen, wie wir denn sicher sein können, der grössten Verworrenheit der Begriffe zu begegnen, wo diese Art der Humanität zum Ausgangspunkt der Lebensführung gemacht werden soll. Auch eine geschichtliche Macht ist die Humanität nie von diesen Empfindungen aus geworden, da dieselben bei aller Bedeutung für das individuelle Leben doch zu sehr eines be-

harrenden und gemeinsamen Inhaltes entbehren, um für die Gesammtverhältnisse etwas erhebliches leisten zu können. Ja alles Zufällige und Fehlerhafte kann sich unter den Schutz jener Empfindungen flüchten und in dem Masse Anerkennung fordern und erhalten, dass eine solche Humanität geradezu der sittlichen Ordnung und den Gesammtzwecken der Menschheit feindlich entgegentritt.

In den geschichtlichen Gestaltungen verweben sich natürlich beide Arten der Humanität, wobei bald die eine bald die andere mehr hervortritt, der specifische Inhalt aber stets vorwiegend von der Idee gegeben wird. Eine Verfolgung dieser Gestaltungen liegt freilich ausserhalb unserer Aufgabe, nur dürfen wir in dem Bestreben, etwaige Verwirrung der Begriffe aufzudecken, nicht unterlassen, auf den wesentlichen Unterschied der christlichen und der neuern Humanität hinzuweisen.

Dem Christenthum besitzt der Mensch nicht von Natur eine unbestreitbare Würde, sondern er gewinnt alle Bedeutung erst durch das Verhältniss zu Gott, so dass auch in dem Zusammenleben er nur als präsumtives Mitglied des Gottesreiches Gegenstand der Werthschätzung und thätigen Fürsorge werden kann. Wie die ganze Ethik, so ist auch die Humanität des Christenthums von dem religiösen Grunde nicht abzulösen. Letzter Zweck humaner Thätigkeit muss daher die Gewinnung des Einzelnen für die ethisch-religiöse Aufgabe sein, weswegen sie sich vor allem an das Innere wendet, hier umgestalten und neuschaffen möchte. Was das Aeussere anbelangt, so wird Unglück und Elend als ein in der sündigen Welt nicht aufzuhebendes erachtet; es kann daher nicht der Versuch gemacht werden, es gänzlich zu beseitigen, sondern nur da, wo es das Einzelleben geradezu gefährdet und niederdrückt, in den Folgen aufzuheben. An diesem Punkte aber kommt eine reiche Fülle von Empfindung zum Ausdruck, und es erweist sich das Christenthum hier weit milder und weicher als die Idealisten des sinkenden Alterthums.*)

*) Es tritt das z. B. in der Art hervor, wie die Kirchenväter, nament-

Indem die Neuzeit hingegen den Menschen der gemeinsamen Vernunft wegen hochstellt, muss die Humanität sich von aller Abhängigkeit befreien und vor die andern Aufgaben treten, und indem ferner als Lebensinhalt die Entwicklung und Bethätigung aller Kraft gilt, muss diese Zeit es dem Einzelnen gegenüber für Pflicht erachten, ihn in solche Thätigkeit hineinzuziehen, alles in ihm Angelegte zu Verwirklichung zu bringen, die äussern Mittel zu gewähren, durch welche das Handeln bedingt ist, und alle Hemmnisse wegzuräumen, die ihm entgegenstehen. Dabei wird innerlich der Einzelne als von Natur in normaler Richtung sich bewegend angesehen, so dass nicht eine Umwandlung, sondern nur eine Steigerung des Lebens in Frage stehen kann. Aber darum darf man der neuern Humanität noch nicht den Vorwurf machen, dass sie nur die äussern Verhältnisse in's Auge fasse, vielmehr sollte ursprünglich alles Aeussere nur dem innern Leben dienen, bis dann freilich nach und nach die gefahrdrohende Wendung eintrat, dass von der Fürsorge für das Aeussere und von der Wegräumung äusserer Hemmnisse alle Glückseligkeit erwartet wurde. Was aber diese Hemmnisse anbelangt, so sollen sie nicht nur hie und da bekämpft und in ihren Folgen abgeschwächt werden, sondern sie erscheinen als ein in der vernünftigen Welt durchaus nicht sein sollendes und durch angespannte Thätigkeit in der Wurzel zu vernichtendes. Daher wird den Uebeln der Welt entgegen eine weit umfassendere und eingreifendere Thätigkeit entfaltet als je zuvor. Ueberall aber ist letzter Zweck dieser Thätigkeit nicht das Leiden zu lindern, wie es im Christenthum der Fall ist, sondern Thätigkeit und Wohlsein positiv zu steigern.

Während hier aber über aller Verschiedenheit eine ethische Aufgabe gemeinsam und vom Streite unberührt bleibt, beruht die weitere Fassung des Begriffes, wonach das Menschsein und die daraus erwachsende Bestimmung des Handelns als wesentlicher Lebensinhalt selber erscheint, nicht nur auf einer

---

lich die lateinischen, die Principien der christlichen Armenpflege gegen die Stoiker vertheidigen.

specifischen Weltanschauung, sondern sie ist auch an geschichtliche Voraussetzungen gebunden. Die Bedeutung der besondern Zusammenhänge, in welche sich sonst der Einzelne gestellt sieht, muss zurückgetreten sein, damit für die allgemein menschliche Vernunftaufgabe Platz werde, und es muss die Forderung der Vernunft durch allgemeine Strebungen und Empfindungen aufgenommen und gestützt sein, um zu einer das Gesammtleben beherrschenden Macht zu werden. Es müssen grossé gemeinsame Zwecke und Geschicke sein, durch welche sich die Menschheit im Weltall als eins begreifen und fühlen lernt, wodurch die Einzelnen sich auf einander angewiesen und zur Gemeinsamkeit des Handelns getrieben sehen.

Solches finden wir bestätigt in jenen beiden Epochen, wo die Humanität eine beherrschende Stellung im Leben einnahm: im sinkenden Alterthum und in der aufstrebenden Neuzeit. Dort fand der Gedanke der Philosophen seinen Anhalt in der thatsächlichen Universalität des Culturlebens. Aber die Idee der Humanität hat hier nicht so sehr von sich aus eine eingreifende Umgestaltung des Gesammtlebens hervorgebracht, als sie darin ihre Bedeutung besitzt, die Ergebnisse der engern Lebenskreise von dem ursprünglichen Boden loszulösen, zu erweitern und überallhin zu tragen. Den Inhalt des antiken Lebens zu einer universalen Macht zu erheben, darin lag ihre Aufgabe. Deswegen aber hat sie vom antiken Standpunkt betrachtet einen vorwiegend abstracten Charakter, ja sie hat dort unmittelbar mehr zur Auflösung des Bestehenden als zur Neubildung beigetragen, und sich erst im Christenthum, für welches sie eine nothwendige Voraussetzung ist, mit schaffenden Mächten enger verbunden. — Je mehr aber der Inhalt des antiken Lebens zerstört und der Glaube an grosse objective Aufgaben der Menschheit im Weltall erschüttert wurde, desto mehr wird die Humanität eine blosse Lebensstimmung, desto mehr ist es das Bewusstsein gemeinsamen Elendes und allgemeiner Hülfsbedürftigkeit, welches die Menschen einander nahe bringt.

Die Humanität der Neuzeit ist dagegen Eigenart einer auf-

strebenden Welt, neue und grosse Aufgaben sind dem Leben eröffnet, denen gegenüber alles zurücktritt, was sich in den besondern Gebieten zu bilden vermag; nur die Menschheit als Ganzes kann es unternehmen, die Welt zu erkennen, in unsere Machtsphäre aufzunehmen und unseren Zwecken zu unterwerfen. Der Mensch muss dem Menschen die Hand reichen und Aller Arbeit muss sich zu einer Gesammtleistung verbinden, um solchen Zielen näher zu kommen. In diesem Zusammenhange ist die Humanität vor allem schaffendes Princip, sie schreitet nicht vom Besondern zum Allgemeinen vor und löst dabei alle specifischen Formen auf, sondern sie treibt von einem umfassenden Grunde alles Besondere hervor und bestimmt es von da aus, baut auf und gestaltet. Durch diese Thätigkeit aber wird mit der Stellung des Ganzen die des Einzelnen unvergleichlich gesteigert; von dem Wesen, welches innerlich und äusserlich die Welt beherrscht, bildet, ja schafft, kann nicht hoch genug gedacht werden, so dass die Forscher in der That kaum Worte finden können, um solcher Schätzung einen angemessenen Ausdruck zu verleihen.

Bei so engem Zusammenhang der Idee der Humanität mit der Eigenthümlichkeit der neuern Weltbegreifung war es unvermeidlich, dass jene in alle Conflicte hineingezogen ward, in welche diese gekommen ist. Näher darauf einzugehen ist um so weniger nothwendig, als sich hier im wesentlichen dieselbe Entwicklung wiederholt, die wir bei der Betrachtung des Principes der Individualität verfolgt haben. Auch hier finden wir zunächst eine Vermengung des Intelligiblen und Empirischen, in Verbindung damit eine Veräusserlichung der Idee, nach und nach ein Hervorbrechen des Widerspruches, und endlich einen unerträglichen Conflict zwischen dem Gehalt der Lehre und des Lebens. Die Art, wie die Stellung des Menschen im Weltall begriffen wird, steht zu der Werthschätzung auf praktischem Gebiet in schreiendem Widerspruch. Für jenes kommt weniger in Betracht, dass der Mensch seiner physischen Organisation nach mit den andern lebenden Wesen in eine Reihe gebracht und als unter allgemeinen Gesetzen stehend gefasst wird, denn damit wäre für die letzte

Werthschätzung auch nicht das Mindeste entschieden, als vielmehr dieses, dass der Idealbegriff von der Menschheit und vom Menschen und die Zugehörigkeit zu einer intelligiblen Welt, wenn nicht aufgegeben, so doch erschüttert ist. So bleibt nur das Einzelwesen der empirischen Erscheinung, mit engbeschränkter Kraft, der Selbstsucht unterworfen nnd auch das Höchste gewöhnlich in die Kleinlichkeit seiner privaten Zwecke hinabziehend.

Und wenn wir nun doch nicht darauf verzichten mögen, die ganze aus dem Idealbegriff der Menschheit entspringende und in ihm allein begründete Werthschätzung auf solchen empirischen Zustand zu übertragen, so ist dies theoretisch angesehen nichts anders als an den Consequenzen festhalten, wo die Prämissen aufgegeben sind; praktisch aber entsteht die Gefahr, die Zufälligkeit der Erscheinung zu verherrlichen und den Gedanken der Humanität zur Beschönigung alles Verkehrten und zur Abschwächung aller grossen Aufgaben der Menschheit zu verwenden, sowie durch ihn Ansprüche zu erwecken und Werthschätzungen zu rechtfertigen, zu deren Grundlagen der Inhalt des Lebens vielleicht in geradem Gegensatz steht.

Realismus — Idealismus.

Non quia difficilia sunt non audemus, sed quia non audemus difficilia sunt.

Seneca.

Der Terminus Idee hat eine lange und wechselvolle Geschichte, welche die entscheidenden Wendungen der Philosophie ziemlich vollständig abspiegelt. Eine specifische Bedeutung erhielt ἰδέα bekanntlich zuerst bei Plato, indem es zur Bezeichnung der Formen dient, die allem Sein zu Grunde liegen und als ein, wenn auch vom Geist erfasstes, so doch nicht erst in ihm entstandenes gelten. In diesem Sinn blieb aber der Ausdruck specifischer Schulterminus, so dass er immer mit bestimmter Beziehung auf Plato verwandt wurde.

Gegen Ausgang des Alterthums trat mit der ganzen Umwandlung der Weltanschauung die Aenderung ein, dass die Ideen als ursprünglich im Geiste Gottes existirend gedacht wurden und also eine wesentlich geistige Beschaffenheit erhielten. Philo ist derjenige, bei dem sich diese Umgestaltung zuerst nachweisen lässt, manche Kirchenväter schlossen sich an, und die neue Wendung drang vollständig durch, nachdem auch auf dem Boden der griechischen Philosophie die Umbildung der Idee in ein rein geistiges durch Plotin vollzogen war.

Darnach gelten dem Mittelalter die Ideen zunächst als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist (Eckhart pflegt zu übersetzen

„vorgênde bilde"), an denen der Mensch nur durch sein Verhältniss zu Gott Antheil hat. Nach und nach aber vollzog sich, und zwar namentlich durch den Nominalismus hindurch, der Uebergang zu einer subjectiv-menschlichen Fassung.*) In diesem Sinne scheint in der Volkssprache das Wort zuerst in Frankreich gebraucht zu sein (es findet sich z. B. schon bei Montaigne idée etwa gleichbedeutend mit Vorstellung); eine specifische Ausprägung fand es aber mit dem Beginn der neuern Philosophie, indem es von Descartes und nach seinem Vorgange von andern zur Bezeichnung alles unmittelbar vom Geist Ergriffenen und somit als Ausdruck der einfachsten psychischen Grösse verwandt wurde.**) Doch musste von Anfang an abgewehrt werden, dass das Wort blos auf sinnliche Vorstellungsbilder bezogen wurde. Wolff übersetzte Idee mit Vorstellung, wodurch es bei uns von Anfang an geschmälert und nach und nach in jenem Sinne für die wissenschaftliche Sprache bis auf einzelne Wendungen, z. B. auf das von Locke stammende „Ideenassociation", verloren gegangen ist.

Nachdem es im 18. Jahrhundert nicht an Versuchen einer engern und das Wort auszeichnenden Bestimmung gefehlt hatte, setzte von Kant ausgehend sich eine neue Richtung siegreich durch. Indem er unter Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff verstand, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, knüpfte er gewissermassen wieder an Plato an, nur dass, was diesem ein thatsächliches vor dem Geist ge-

*) S. z. B. Goclen, lexicon philosophicum unter idea: ideae sumuntur nonnunquam pro conceptionibus seu notionibus communibus.

**) S. Cartes. responsiones III 5: ego passim ubique ac praecipue hoc ipso in loco ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo ut cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur, ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas. — Spinoza ethic. II, def. 3: per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. — In England hat nach dem Vorangehen anderer, z. B. Cudworths, namentlich Locke die neue Bedeutung durchgesetzt, und zwar nicht ohne Kampf; in unserer Sprache hat es z. B. Leibnitz so verwandt.

wesen war, ihm in den Geist selber hineinfiel, und dass dasjenige, was früher eine über allem Werden liegende Form des Seins bildete, nunmehr darin aufging, treibende Kraft und Gesetz des Handelns zu sein. Die spätern Denker verfolgten die hier eingeschlagene Richtung weiter, und wenn dabei auch ein jeder an dem Begriff seine Eigenthümlichkeit zur Geltung brachte, so ist doch dem allgemeinen Inhalt nach überall der beherrschende Einfluss der kantischen Bestimmung unverkennbar. Die meisten andern Völker sind dagegen bei dem Sprachgebrauch des 17. und 18. Jahrhunderts stehen geblieben.

Es sind darnach vier Hauptabschnitte in der Geschichte des Terminus zu unterscheiden. Was zuerst Grundbegriff einer ästhetisch-metaphysischen Weltbegreifung gewesen war, geht in eine religiöse über und erhält darin eine rein geistige Bedeutung. Und nun wird nach und nach das der weltleitenden Macht Zukommende auf das denkende Einzelwesen übertragen, bis endlich der Ausdruck auf eine subjectiv-psychologische Bedeutung eingeschränkt ist. Dann aber tritt eine Gegenbewegung ein, indem ein universell und objectiv Wirkendes innerhalb des Geistes als treibende Macht Anerkennung findet.

Der Bedeutung von „Idee“ folgt natürlich die von „ideal“. Dasselbe findet sich zuerst in der Blüthezeit der Scholastik, bei Albert, Thomas u. a., im Sinne von urbildlich. Wenn hier auch nicht selten „real“ entgegengesetzt wird, so soll damit doch nicht das Ideale zu einem Eingebildeten erniedrigt werden.*) Aber nun vollzog sich derselbe Umschwung wie bei dem Hauptbegriff, und namentlich seit Gassendi traten, wie Idee und Realität, so ideelles und wirkliches in Gegensatz. Doch ward im specifischen Gebrauch der Schule auch das gesammte geistige Sein, insofern es aus Vorstellungen (Ideen) bestehe, ein ideelles genannt, und von da aus das Parteiwort Idealist zur Bezeichnung derer gebildet, die im geraden Gegensatz zu den Materialisten

*) Realis finde ich zuerst in Abälard's Dialektik, realitas ist eine Schöpfung des Duns Scotus.

alles Sein auf Vorstellungen zurückführen und die Existenz äusserer Dinge leugnen.*)

An diese Bestimmung knüpft Kant an, aber an Stelle des „materialen oder psychologischen" Idealismus setzt er den transscendentalen (auch formalen oder kritischen) Idealismus, wonach „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. blose Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben" (s. III, 346/7). Durch Fichte erhielt dann der Idealismus vorwiegend die Richtung auf das Praktische, indem er ihn als die philosophische Ueberzeugung fasst, welche die Bestimmungen des Bewusstseins aus dem Handeln der Intelligenz erklärt. Den Gegensatz dazu bildet der Realismus und mehr noch der Dogmatismus, dem die erscheinende Welt als ein unabhängig vom Geist seiendes gilt. Diese fichtesche Bedeutung ist auch gegenüber manchen abweichenden Bestimmungen der spätern Philosophen für die allgemeine Auffassung und Verwendung massgebend geblieben. Jedenfalls überwiegt jetzt die Beziehung auf das praktische Gebiet vor der rein theoretischen Bedeutung.**)

Nehmen wir diesen nun vorherrschend gewordenen Sinn auf, so muss die Geschichte des Idealismus Richtung und Inhalt des menschlichen Handelns zu einigem Ausdruck bringen. Wesentlich und gemeinsam mag für alle Arten die Ueberzeugung sein, dass der Mensch sich im Erkennen und Handeln mehr durch eine dem Geiste gegenwärtige Welt als durch die sinnlich gegebene Erscheinung bestimmen lassen solle, aber dieser Gedanke erhält im Lauf der Geschichte sehr verschiedene Formen, unter denen drei besonders hervorragen.

*) Einen festen Sprachgebrauch machte daraus namentlich Wolff, indem er „drei schlimme Secten unter den Philosophis" zählte, nämlich die „Sceptici, Materialisten und Idealisten" (s. von seinen Schriften 583). Leibnitz dagegen, bei dem mir der Gegensatz von Materialisten und Idealisten zuerst entgegentritt, verwendet die Ausdrücke in einem weniger specifischen Sinne, da er Plato den grössten Idealisten nennt, s. 186a.

**) Beachtenswerth ist auch die Scheidung der Ausdrücke „ideal" und „ideell".

Dem antiken Idealismus ist die Welt der reinen Gestalten etwas objectiv vorhandenes und sich in der Erscheinung thätig bezeugendes, so dass nicht erst der Geist sie hervorzubringen hat; die idealen Mächte wirken von Ewigkeit zu Ewigkeit durch die ganze Welt hindurch, aber mit ihnen ist auch anfangslos der Gegensatz des Stofflichen vorhanden, der nie und nimmer verschwinden kann. Das Ideale stellt sich in der Welt dar und bildet in allem Geschehen die wesentliche und werthvolle Kraft, aber es vermag nicht die Welt ganz zu sich hinzubilden und vollständig in sich aufzunehmen. Es zu erkennen, anzuerkennen und im Handeln unbeirrt zu vertreten ist unsere Aufgabe, während die Forderung, die Ideen in der Welt zur vollen Verwirklichung zu bringen und die Erscheinung ganz und gar nach der Vernunft zu gestalten, der Antike fern liegt.

Dem Christenthum ist der Gegensatz zweier Welten nicht ursprünglich und ewig, sondern entstanden, nie anerkannt und wenigstens theilweise wieder aufzuheben. Vorgänge einer höhern Welt überwölben und umschliessen auch zeitlich das erscheinungsmässige Geschehen und bezeugen sich sichtbar in ihm, aber innerhalb dieser Welt ist der Gegensatz nicht aufzuheben, ja das Böse gilt als das empirisch mächtigere, so dass die Aufgabe hier weniger darin liegt, das Bestehende nach den ethischen Forderungen umzubilden, als sich innerlich über den Druck des Feindlichen zu erheben und sich durch alles scheinbar Widersprechende nicht in dem Glauben an die Realität des Höhern erschüttern zu lassen.

Bei allem Unterschied dieser beiden Arten des Idealismus lässt sich eine Gemeinsamkeit wesentlicher Züge gegenüber der Neuzeit nicht verkennen. Auch der Lebensstimmung nach machen es beide möglich, mit allem Kampf und Schmerz die sichere Ruhe des Besitzes zu verbinden. Jener frühere Idealismus hat nichts von der unruhigen, hastig drängenden, dabei bange zweifelnden und sehnsuchtsvollen Art, die wir jetzt oft von dem Begriff nicht trennen können.

Es hat eben der Idealismus der Neuzeit von Anfang an einen

durchaus eigenthümlichen Charakter. Auch hier ist ein Gegensatz vorhanden: der Gegensatz der Vernunft und der Erscheinung, einer intelligiblen und einer empirischen Welt. Aber dieser Gegensatz fällt in ein einziges Universum hinein, die Vernunft ist nichts über der Welt schwebendes und nur in sie hineinwirkendes, sondern sie hat hier ihre Heimat und macht auf eben den Platz Anspruch, den die Erscheinung einnimmt. Bei solchem Zusammentreffen in einem Punkt wird der Gegensatz geradezu zu einem Widerspruch, der schlechterdings aufgehoben werden muss, und der Process der Aufhebung dieses Widerspruches ist recht eigentlich der Inhalt des Weltgeschehens.

Das Ideale ist also nicht etwas nur urbildliches, das man sich mit dem Bewusstsein zum Ziele machen darf, es nie erreichen zu können, sondern eine ganz in die Erscheinung strebende Kraft, es ist nicht so sehr ein werthhaftes, als ein in Wesen und Wirken machtvolleres. Dazu tritt das Geistige, welches sich durchsetzen und alles von sich bestimmen möchte, nicht als ein Fertiges an die Welt heran, um sich darstellend oder schaffend zu bezeugen, sondern es entwickelt sich selber und gelangt erst allmählig zur Herrschaft, indem es von einer Stufe zur andern fortschreitet. So wird das Streben gleichmässig innerlich unermesslich gesteigert, wie es weit kräftiger als bei den frühern Formen des Idealismus in das Gegebene eingreift. Da nicht die mindeste Kluft zwischen Vernunft und Erscheinung stehen bleiben darf, so muss die ganze Welt ergriffen, umgebildet und zu einem Geistesreich gestaltet werden: alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig zu machen, das ist die immer wiederkehrende und überall durchklingende Forderung. Etwas als vernünftig erweisen und als verwirklicht fordern, das erscheint hier und hier zuerst als unmittelbar zusammenfallend.

Während daher früher der Idealismus stets in Gefahr war, die gegenseitige Abhängigkeit des Innern und Aeussern zu verkennen und den sichtbaren Zustand der Welt unverändert zu lassen, ja während die Anpreisung der innern Erhebung über die Welt von Alters her ein bequemes Mittel war, unliebsame Forderungen

abzuweisen, galt es nun als unumgängliche Aufgabe, eben die erscheinende Welt zu einer Stätte der Vernunft zu machen, überall die Bedingungen für ein vernunfterfülltes Leben herzustellen und das dem Entgegenstehende wegzuräumen.*)

Den unermesslichen Einfluss dieser Gesammtrichtung auf die einzelnen Lebensgebiete brauchen wir nicht zu verfolgen, da die ganze neue Geschichte davon Zeugniss ablegt. Zu dieser Gesammtleistung aber verbinden sich die beiden Strömungen, die wir so oft im neuern Leben mit und gegen einander wirken sahen. Die Hochstellung der Vernunft als des eigentlichen Weltinhaltes und die innere Anspannung der Kraft mag auf die, natürlich weit über die Philosophenschulen hinausreichende, speculative Richtung zurückkommen; für die Ergreifung der Erscheinung und ihre Verknüpfung mit der Vernunftaufgabe steht die empirische voran. Dort erwächst die Gefahr, sich mit einer blos theoretischen Umwandlung der Welt zu begnügen, hier dagegen liegt es nahe, sich auf die Thätigkeit am Aeussern zu beschränken und ohne tiefere Einsicht in das Wesen der Vernunftaufgabe ihre unmittelbare Verwirklichung in der Erscheinung zu verlangen.

Aus diesem letztern bildet sich nun die eigenthümliche Form des neuern Radicalismus, die im Lauf der Zeit immer mehr Boden gewonnen hat. Freilich ist der neuere Idealismus von Haus aus radical, denn er will die Forderungen der Vernunft ganz und ohne Abzug in der Welt durchführen und nicht das mindeste vernunftlose bestehen lassen, aber er fasst diese Aufgabe ursprünglich in solcher Tiefe, dass der Schwerpunkt in die innere Entwicklung fällt, und sobald das geschieht, folgt natürlich, dass

*) S. Fichte, Reden an die deutsche Nation (Werke VII, 379): Der natürliche, nur im wahren Falle der Noth aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden, und ewig dauerndes zu verflössen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen, — nicht bloss auf eine unbegreifliche Weise, und allein durch die, sterblichen Augen undurchdringbare Kluft mit dem Ewigen zusammenhängend, sondern auf eine dem sterblichen Auge selbst sichtbare Weise.

die Erreichung des Zieles nicht in einem gegebenen Augenblicke möglich ist, sondern den ganzen Process des Weltgeschehens einnimmt. — Nicht daraus darf irgend einer Richtung ein Vorwurf gemacht werden, dass sie ihre Ziele zu rücksichtslos verfolgt und zu grosse Energie daran setzt, denn wie man in der Durchführung von Vernunftaufgaben auf noch anderes Rücksicht zu nehmen habe und zu viel Energie aufbieten könne, das ist nicht wohl abzusehen; vielmehr liegt darin der Fehler, dass die Auffassung zu sehr veräusserlicht und das Ziel lediglich oder doch überwiegend nur in die Gestaltung der äussern Lebensverhältnisse und Beziehungen gesetzt, das Innere aber als etwas sich nebenbei ergebendes angenommen und daher gewöhnlich vernachlässigt wird. Nun freilich erscheint das zu Erreichende als eine äussere Leistung, die zu verzögern nicht der mindeste Grund vorhanden ist, so dass allerdings von den gegebenen Prämissen aus der Radicalismus allein die Consequenzen richtig zieht. Aber bei aller äussern Kraftentwicklung, die er herbeiführt, bleibt die Tiefe des menschlichen Wesens unberührt und die Gesammtheit der Lebensinteressen unbegriffen. Wenn aber die eigenthümliche Art des vernünftigen Daseins und Wirkens keine Anerkennung findet, so kann man philosophisch betrachtet sagen, die ganze Richtung führe ihren Namen vom Gegentheil, da sie nie auf die letzte Wurzel zurückgehe.

Im Lauf der Geschichte ist jedenfalls innerhalb dieser Richtung die Werthschätzung des Innern in eben dem Masse zurückgetreten, wie das Verlangen einer sofortigen Durchführung der Ideale dringender geworden ist. Es sind nämlich hier nicht so sehr die Ansprüche gesteigert als ihre Stellung zum Gegebenen eine andere geworden ist. Man kann von diesem Standpunkt aus in manchem kaum mehr verlangen und sich auch kaum schärfer ausdrücken als es z. B. von Thomas Morus geschieht, aber seine Utopie liegt neben der Welt, während dann die Idealbilder sich ihr mehr und mehr nähern und sie endlich ganz einzunehmen verlangen.*)

*) Die Denker sahen daher grosse Umwälzungen mit voller Klarheit

Für uns ist ferner bemerkenswerth der Widerspruch, der bei dieser Richtung zwischen Inhalt und Form besteht. Denn dem Inhalt nach kann hier eine idealistische Weltbegreifung, als welche die Voranstellung des Geistigen im Menschenleben wie im Universum zur unerlässlichen Voraussetzung hat, durchaus nicht aufrecht erhalten werden, und doch werden zweifellos die Ziele in der Form des Idealismus angestrebt, und es finden sich sogar vielleicht verhältnissmässig hier mehr Idealisten im subjectiven Sinne als bei irgend welcher andern Richtung.

So viel man aber auch theoretisch einwenden mag, es kann nicht geleugnet werden, dass der neuere Idealismus immer mehr die Form des Radicalismus in dem eben bezeichneten Sinne angenommen hat; was nicht in diese bei aller Kraftaufbietung verengende und veräusserlichende Bewegung einging, ist meist auch in dem Grundgedanken jenes Idealismus selber wankend geworden.*) Von da aber hat sich Zweifel und Abfall immer weiter ausgedehnt und zu einer allgemeinen Gegenbewegung geführt, welche nicht selten die Bezeichnung „Realismus" für sich verwendet. Die Wirklichkeit soll hier dem Streben Mass und Ziel setzen; wo immer Idee und Erfahrung in Widerspruch gerathen, soll letztere den Ausschlag geben; aller Fortschritt soll durch die gegebenen Verhältnisse begrenzt werden und daher ein allmähliger sein.

---

voraus. Schon Leibnitz sprach von der allgemeinen Revolution, womit Europa bedroht sei (s. 387a), und Rousseau sagte ganz bestimmt: nous approchons de l'état du crise et du siècle des révolutions (Emil, Buch III.)

*) Worin der Grund davon liegt, haben wir nicht zu erörtern, nur die Ansicht möchten wir als die oberflächlichste zurückweisen, als sei die ganze Erschütterung nur dadurch hervorgerufen, dass einzelne Parteien in der Durchführung der neuern Grundgedanken „zu weit" gegangen seien, und also die ganze Schuld auf die „Ausschreitungen" des Radicalismus zurückkomme. Denn so viel man auch gegen die neuere Cultur einwenden mag, so gering ist sie denn doch keineswegs zu schätzen, um annehmen zu dürfen, dass sie durch solche äussern Momente hätte in ernstliche Gefahr gerathen können. Dieselben hätten nimmer Einfluss erlangen können, wenn nicht das Innere zu einer Krise geführt hätte.

Für das letztere könnten die grossen Idealisten selber scheinbar als Zeugen angerufen werden, wenn nur ausgemacht wäre, dass die Nichterreichbarkeit der Idee lediglich in der Unermesslichkeit ihres Inhaltes den Grund hätte, und es nicht unsere eigne Schwäche ist, welche uns das Ziel fern rückt. Und wenn es heisst, dass Ideal und Wirklichkeit nicht in Widerspruch gebracht werden dürfen, so wäre das nur unverfänglich, wenn über den Begriff der Wirklichkeit kein Zweifel waltete. Ist das augenblicklich in der Erscheinung Vorliegende darunter verstanden? Dann muss jeder dazu in Widerspruch kommen, der nach Zwecken handelt und strebt. Und bedeutet ferner Wirklichkeit die Welt mit dem Geist oder ohne ihn? Die gewöhnliche Art der Gegner des Idealismus ist es, die Welt als ohne das Geistige fertig hinzustellen und das Bestehende dann dem Streben als unüberwindliche Macht entgegenzuhalten, aber in dieser Annahme wird ja eben die entscheidende These vorausgesetzt. Aller Idealismus geht von der Ueberzeugung aus, dass das Geistige thätig und gestaltend in die Erscheinung einzugreifen und von sich aus die Lage der Dinge zu ändern vermöge, welche Ueberzeugung der neuere Idealismus noch dadurch steigert, dass er den Geist als ein fortwährend wachsendes und in's Unendliche entwicklungsfähiges betrachtet. Wo sollte ein solches Wesen feste und unübersteigbare Schranken finden? Wo sich ihm gegenüber ein Aeusseres schlechthin zwingend geltend machen?

Ein solcher Glaube ist der Besitz aufstrebender Zeiten. Die Völker und Individuen wagen es im Bewusstsein innerer Kraft, den Verhältnissen entgegenzutreten und die Welt zu einer Werkstätte des Geistes zu machen. Nicht das Gegebene bildet hier das Mass des Möglichen, sondern man will eben über jenes hinaus, und das der reflectirenden Betrachtung geradezu unmöglich Scheinende wird hier in kühner That gewagt und gewonnen. Denn jener Betrachtung muss alles Grosse vor der That unfasslich sein, indem das Alltägliche und Gewöhnliche die Vorstellungen bestimmt. Auch dasjenige, was schliesslich Widerstand leistet und Hemmung hervorruft, wirkt in solchen Zeiten nicht von

vorn herein abschwächend auf die Bestimmung der Aufgabe, sondern macht sich erst in dem Handeln und Kämpfen geltend. Und letzthin unterliegt der Mensch lieber äusserlich als dass er sich innerlich gefangen gäbe; denn auch in dem Untergange rettet er das, was dem Leben Gehalt und Würde gibt und ihn selbst in eine intelligible Welt erhebt.

Anders dagegen, wenn das geistige Leben einer Periode den Höhepunkt überschritten hat, wenn die Unzulänglichkeit des specifischen Lebensinhaltes gegenüber der universalen Aufgabe der Vernunft zu klarem Bewusstsein gekommen ist, wenn die von Anfang an vorhandenen Gegensätze sich bei dem Schwinden umspannender Kraft als Widersprüche erweisen und auseinanderfallen. Dann erscheint das Aeussere riesengross, der Druck der Verhältnisse unüberwindlich, der Geist mit allem was er unternehmen kann, verschwindend. Nicht die Welt ist also eine andere geworden, sondern wir sind verändert, die Dinge sind gewachsen, indem wir kleiner wurden; aber unwillkürlich suchen wir die Schuld ausser uns und möchten das als schlechthin unmöglich erklären, wozu wir nicht mehr die Kraft finden.*)

Und wenn wir einmal den Glauben an die eigne Kraft verloren haben, sind wir in der That schwächer und jeder weitere Zweifel und Misserfolg steigert diese Schwäche. Die reflectirende Klugheit, die Tugend des Greisenalters, zeigt uns haarscharf die Widersprüche in den Ueberzeugungen und das Unmögliche in den Handlungen; je genauer wir zusehen, desto mehr scheint das Entgegenstehende zu wachsen, die eigne Kraft zusammenzuschrumpfen; alles Menschliche wird klein, Personen und Motive, und es ist auch thatsächlich klein von diesem Standpunkt angesehen, nur dass der Standpunkt selber nicht ausreicht, irgend ein Lebendiges, Treibendes, Schaffendes in der Welt zu verstehen.

*) Im sinkenden Alterthum hat namentlich Seneca diesen Gedanken hervorgehoben, s. ep. 116 8: nolle in causa est, non posse praetenditur, sowie die oben angeführte Stelle. Unter den neuern Denkern ist vor allen Fichte gegen die bequeme Unterwerfung unter das Gegebene aufgetreten, s. z. B. VI, 70 ff.

Dass nun die Ideen zu abstrakten Gedanken, ja schliesslich zu willkürlichen Vorstellungsbildern herabsinken, ist ebenso wenig zu verwundern, als dass ihre Gegner glauben, sich über alle diejenigen erheben zu dürfen, welche sie in irgend welcher Form festhalten. Aber mit solchen Zeitströmungen ist natürlich über die letzte Bedeutung der Ideen in Geschichte und Leben nichts entschieden. Für das, was hier grosses vorgeht, bleiben sie unbedingt die leitende Macht, und zu jeder Zeit wird die Richtung letzthin die Bewegung bestimmen, welche ihren Inhalt als durch eine Idee gefordert zu erweisen vermag und in dieser Ueberzeugung für ihn eintritt.

Optimismus — Pessimismus.

Tu audeas dicere, hoc et illud est in mundo malum, cujus explicare, dissolvere neque originem valeas neque causam?

Arnobius.

Ueber den Ursprung der Ausdrücke Optimismus und Pessimismus vermag ich nur ungenügende Auskunft zu geben. Optimismus ist das frühere, indem es schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Bezeichnung der leibnitzischen Lehre von der besten Welt verwandt zu werden pflegte, während Pessimismus erst in diesem Jahrhundert entstanden und namentlich durch Schopenhauer in Umlauf gekommen zu sein scheint.

Auf die mannigfachen und schwankenden Bedeutungen einzugehen, welche die Ausdrücke im heutigen Sprachgebrauch besitzen, dürfte für uns keine Veranlassung sein, nur ist es von Erheblichkeit, zwischen der Verwendung im System der Philosophie und im allgemeinen Leben sorgfältig zu scheiden. Dort handelt es sich vornehmlich um ein theoretisches Urtheil über Bedeutung und Werth des Weltganzen, hier dagegen um eine Schätzung des Looses der Menschheit oder gar des Einzellebens, so dass die Antwort dort von dem gesammten Inhalt der Philosophie, hier dagegen von der Stellung der Menschheit zu ihren Lebensaufgaben abhängen wird.

Wie viel Bedenken sich gegen jenes erste Unternehmen er-

heben, ist ebenso einleuchtend wie dieses, dass die Frage nur nach gewissen Voraussetzungen aufgeworfen werden kann. Nur in dem Zusammenhange einer Weltbegreifung, welche eine Einsicht in das Wesen der Dinge und die letzten Gründe des Geschehens erhofft, kann sie überhaupt Platz finden; der Umstand aber, dass sie thatsächlich in allen System der Art eine hervorragende Stelle einnimmt, lässt vermuthen, dass es sich hier nicht einfach um eine logisch-dialektische Spielerei handelt. Vielmehr liegt hier der Drang zu Grunde, das was die theoretische Vernunft als Wesen der Welt hingestellt hat, auch vor der praktischen als ein werthvolles zu rechtfertigen, und also eine in die Vernunft selbst hineinfallende Zweiung zu überwinden, die ebenso zunächst unvermeidlich wie letzthin unerträglich ist. So sehr die ontologische und die timologische Betrachtung der Dinge auseinander zu halten sind, so wenig man unmittelbar von der einen zur andern gelangen kann, ja so sehr der Versuch, beide einheitlich zu verknüpfen, als ein übermenschliches Unternehmen gelten mag: da nun einmal beides in eine Welt hineinfällt, so wird das Denken, sofern es überhaupt an seiner höchsten Aufgabe festhält, auch auf jenen Versuch nicht verzichten können, und es wird durch alles Misslingen nur zu neuen Wagnissen sich angetrieben fühlen. Es gibt so angesehen nicht eine Art des philosophischen Optimismus, sondern ebenso viele als es Versuche einer adäquaten Erkenntniss der Welt gibt; jede grosse Gesammtrichtung rechtfertigt im Grunde sich selbst, indem sie das von ihr als das Wesentliche hingestellte zugleich als das Werthvolle erweist.

Eine gemeinsame Voraussetzung liegt freilich ihnen allen zu Grunde: die Ueberzeugung, dass letzthin das Gute mit dem Sein wesentlich verknüpft sei, und das Böse nicht etwas substantielles, sondern nur etwas an den Dingen und in ihrem Zusammensein sich bildendes ausmache. Diese Voraussetzung, welche alle Bedenken gegen den philosophischen Optimismus sofort wachruft, ist schon bei Plato in dem Satze zum Ausdruck gekommen, dass das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν) mit dem

Guten zusammenfalle, und von da zieht sich die Lehre durch die Geschichte, dass das Böse nur als eine Privation anzusehen sei.*)

Aber diese allgemeine Ueberzeugung erhält nun in jedem grossen System der Weltbegreifung einen concreten Inhalt, der die Eigenthümlichkeit desselben ausdrückt. Bei den Griechen hat durchgehend der Optimismus einen ästhetischen Charakter, die Welt ist gut, ja vollkommen, weil sich überall in ihr Mass und Ordnung, Zusammenhang und Gleichgewicht bekundet. Schon vor der sokratischen Schule finden wir eine solche Ueberzeugung ausgesprochen*), Plato und Aristoteles brachten sie zur vollen Durchführung**), und sie erhielt sich durch die ganze griechische Philosophie und Weltauffassung, überallhin mit ihr sich verbreitend.

Nur insofern vollzog sich eine Fortbewegung, ja ein Umschwung, als mit dem Hervortreten der Widersprüche in Welt und Leben es nothwendig wurde, auch den Dissonanzen ihr Recht zuzuerkennen - und daher die Harmonie, wenn anders man sie überhaupt festhalten wollte, über die unmittelbare Erscheinung hinaus zu verlegen. Schon bei den Stoikern findet sich die Lehre, dass auch das dem Guten Entgegenstehende zur harmonischen Ergänzung innerhalb der Gesammtheit nothwendig sei; schliesslich aber hat Plotin in grossartigster Weise die Lehre ausgeführt, dass eine vollendete Harmonie schroffe Gegensätze enthalten müsse, die sich erst für die Betrachtung vom Weltstandpunkte

---

*) Den prägnantesten Ausdruck hat dieser Lehre Augustin gegeben, vor allem in dem enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate. Nach seiner Bezeichnung ist das Böse nicht causa efficiens, sondern nur causa deficiens.

**) S. namentlich Diogenes von Apollonia (Frg. 4 bei Mullach): *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε καὶ πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρεος καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιέων. Καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἄνυστὸν κάλλιστα.*

***) Bei Aristoteles heisst es vom Leben geradezu eth. 1170 a, 19: *τὸ ζῆν τῶν καθ' αὑτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. ὡρισμένον γάρ, τὸ δ' ὡρισμένον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως.*

vollständig in die Einheit auflösten. Die verschiedenen Künste bieten zahlreiche Beispiele, auch ein Thersites gehört zum Epos, das Gemälde kann nicht ganz in Licht gemalt sein, und das musikalische Kunstwerk muss Dissonanzen enthalten. Wenn aber die Harmonie der Welt für uns etwas unfassbares bleibt, so kann sich Plotin auf das Wort Heraclit's berufen, dass eine verborgene Harmonie höher sei als eine offenbare.

Der geschichtliche Einfluss dieses transscendent-ästhetischen Optimismus reicht weit über die griechische Welt hinaus, ja in dieser Form hat sich der Grundgedanke allen spätern Systemen anzupassen vermocht. Indem Augustin die Welt als Selbstdarstellung des göttlichen Seins fasste, trat ihm der Begriff der Ordnung als allumfassend vor das Gute, Wahre und Schöne, und schien das Böse für die letzte Betrachtung zu verschwinden. Mit besonderer Energie erklärte sich sodann Scotus Erigena für diese Art von Optimismus, auch die Scholastik eignete sich dieselbe an, und Leibnitz war bestrebt, sie durch weitere Analogien vorstellbar zu machen.*)

Das Christenthum hätte nach seiner Grundauffassung von der Welt einen ethischen Optimismus zu vertreten gehabt, nach dem die Weltordnung sich als eine solche erwiese, welche in vollkommenster Weise die sittlichen Gesetze verwirklichte. Dabei würde dann der Gegensatz einer strengern und mildern Auffassung hervorgetreten sein, der sich in dem alten Streit bekundet, ob die Welt um der Ehre oder der Güte Gottes willen geschaffen sei, ob Gerechtigkeit oder Liebe letzthin entscheide, und jedenfalls wäre hier der Optimismus recht eigentlich zur Theodicee**) geworden. An Anklängen solcher Versuche fehlt es nicht,

*) S. z. B. 548 b: c'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paraissent que confusion, jusqu' à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. — Ainsi les déformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand.

**) Der Ausdruck Theodicee scheint dagegen erst von Leibnitz zu stammen.

aber für das allgemeine Bewusstsein war das Uebel zu sehr ein Reales und vor allem die sittliche Schuld zu sehr ein absolut nicht sein sollendes, um die Einfügung in einen sie rechtfertigenden Zusammenhang zuzulassen. In der Besorgniss, durch solche Speculationen den Gegensatz des Guten und Bösen abzuschwächen, begnügte man sich gewöhnlich damit, die nächstliegenden Einwendungen zurückzuweisen, während die principielle Frage als etwas die Kraft menschlicher Vernunft übersteigendes abgelehnt wurde.

Die Neuzeit dagegen, mit ihrem unbedingten Vertrauen auf die Macht der Vernunft in der Welt und im Menschengeiste, wandte dem Probleme ihre volle Kraft zu. Einig war sie von Anfang an darin, das Werthvolle nicht in irgend einer specifischen Qualität, sondern in der Fülle von Kraft und Leben selber zu suchen, aber die beiden Grundrichtungen, denen wir so oft begegnet sind, machen sich auch hier geltend und treiben einen zwiefachen Optimismus hervor: einen logischen und einen physikalischen. Dort wird die Welt dadurch rechtfertigt, dass sie sich der tieferdringenden Betrachtung als ein Werk der Vernunft selber herausstellt. Die Vernunft ist aber hier ihrem Wesen nach eine theoretische, und die Welt erscheint deswegen als die beste, weil sie in das Denken aufgeht. Darnach sind es im Grunde die formalen Bestimmungen des Denkens, die sich als weltbeherrschend erweisen, und nur indem jeglicher reale Inhalt auf sie zurückgeführt oder vielmehr ihnen aufgeopfert wird, gelingt es, das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als wirklich darzuthun. Was hier das Denken als wesentlich hinstellt, gilt darum auch als gut, und etwas als nothwendig erweisen bedeutet soviel als es letzthin rechtfertigen.*) Diese Richtung findet ihre Hauptvertreter in Spinoza und den deutschen constructiven Philosophen, vor allen darf Hegel als ihr Höhepunkt betrachtet werden.

*) S. Hegel VIII, 193: „Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend;“ Fichte VII, 14: „Nothwendig, und darum gut.“ II, 135: „Die sittliche Welt ist nicht die beste, sondern sie ist die einzig mögliche und durchaus nothwendige Welt, d. h. die schlechthin gute.“

Gegen die hier stattfindende Einssetzung des Logischen und Timologischen kämpfte Leibnitz mit aller Energie, aber wenn er jener Richtung eine Vermengung von verschiedenartigen Begriffen Schuld gibt, so frägt sich, ob die von ihm versuchte Lösung nicht demselben Vorwurf ausgesetzt sei. Wenn wir in der Theodicee durch die bunte und nicht widerspruchslose Fülle des zur Vertheidigung der eignen Ansicht angehäuften Materials zu dem Leibnitz eigenthümlichen Kern durchdringen, so stellt sich seine Lehre ganz anders heraus als sie dem ersten Blick scheinen könnte. Ihm ist die Welt die beste, weil sie am meisten Sein zur Wirklichkeit kommen lässt, am meisten lebendige Kraft entwickelt. Alle Vollkommenheit besteht in der Quantität des Seins, die Vervollkommnung ist Steigerung derselben und alle Lust Empfindung der Vollkommenheit und Vervollkommnung. So sehr er dabei bestrebt ist, Sein und Kraft dem allgemeinsten Begriff nach zu bestimmen, so schiebt sich doch immer das Vorstellungsbild der physischen Kräfte ein, wie dies schon daraus hervorgeht, dass ihm die Gesammtheit als Summe erscheint. Das Viele ist so verbunden, dass im Ganzen die grösste Kraftaufbietung stattfindet und damit im Weltall eine Art „metaphysische Messkunst" ausgeübt wird.*) Alles solcher Auffassung scheinbar Widersprechende schwindet vor der Erwägung, dass nicht

*) Unter den zahlreichen hiehergehörigen Stellen drückt den leibnitzischen Grundgedanken wohl am deutlichsten aus de rerum orig. radic. (Wke. 147 b): Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu. Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et elegantiae camerarum. Et sese res habet ut in ludis quibusdam cum loca omnia in tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis exclusus iniquis plura cogeris relinquere loca vacua, quam poteras vel volebas.

irgend welches Einzelne, sondern nur das Ganze entscheidend in Betracht kommen kann, und dass im Zusammenhang dieses Ganzen oft die Combination von einzeln betrachtet geringern Dingen mehr zu leisten vermag als die von grössern.*) Auch das Böse wird hier damit rechtfertigt, dass die es enthaltende Welt mehr Kraft verwirkliche und daher besser sei, als eine Welt ohne das Böse. Dieser Versuch einer Vertheidigung des Universums hat weit über die schulmässige Form hinaus Einfluss auf die wissenschaftliche Bewegung gehabt. Das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes ist schon bei Leibnitz von daher abgeleitet, Männer wie Lessing und Herder hielten den Grundgedanken werth, bis zur Gegenwart haben sich manche hervorragende Forscher an ihn angeschlossen, und selbst im Darwinismus könnte man eine Art Ausführung von ihm erblicken.

Wie viel sich gegen alle diese Formen des philosophischen Optimismus im allgemeinen und in jedem besondern Falle einwenden lässt, gehört nicht hierher, für die erste Betrachtung wird das Bedenken besonders schwer wiegen, dass alle Lösungsversuche ein volles Aufgehen des Einzelnen in das Ganze voraussetzen, während doch die Einzelwesen der Welt eine andere Art der Selbstständigkeit in Anspruch nehmen müssen, als sie Theilen eines Kunstwerks, Momenten eines logischen Processes oder Gliedern einer Summe zukommt. Bei jeder besondern Form des Optimismus aber wird die philosophische Kritik das Einseitige und Ungenügende der Begriffe und Sätze gegenüber der universalen Aufgabe darthun, und sie wird wenigstens insofern gegen dieselben alle zerstörend wirken, als sie in dogmatischer Weise eine letzte Enträthselung des Geheimnisses bieten wollen.

Im Zusammenhang mit einer solchen Kritik hat auch der theoretische Pessimismus unzweifelhaft eine Berechtigung. Mag

*) S. deutsche Schriften I, 412: Ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet kann oft etwas bessers zu Wege bringen, als die Zusammensetzung zweier andern, deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin stecket das Geheimniss der Gnadenwahl und Auflösung des Knotens. Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare.

er auf das Mangelhafte der begrifflichen Bestimmungen in jenen abschliessenden Systemen hinweisen, mag er das in Erfahrung und Empfindung unmittelbar Vorliegende entgegenhalten, er vertritt eine wohlbegründete Opposition; aber die Sache nimmt schon eine andere Gestalt an, wenn er deswegen glaubt, die optimistischen Versuche ihrem Wesen nach würdigen, letzthin widerlegen und sich selbst als der Wahrheit näher stehend über sie erheben zu können. Denn die tiefern Beweggründe jener Versuche pflegen ihm zu entgehen, und seine stärkste Waffe ist der Hinweis auf die jeglichem Optimismus entgegenstehende Erscheinung. Nun aber beziehen sich alle jene Systeme gar nicht auf die erste Erscheinung, sie behaupten nicht, dass das unmittelbar Vorliegende sich als ein Vernünftiges darstelle, sondern nur dieses, dass in dem Weltgeschehen sich letzthin ein Vernünftiges durchsetze und verwirkliche. Aber um zu demselben zu gelangen, muss man sich vielleicht weit über die Erscheinung erheben, ja in einen Gegensatz dazu treten, so dass philosophische Optimisten, wie z. B. Plato oder Augustin, sehr wohl der Empirie gegenüber als Pessimisten gelten können. Jedenfalls brauchen solche Männer nicht erst bei unsern modernen Pessimisten in die Schule zu gehen, um sich über den Ernst des Lebens belehren zu lassen. Auch die deutschen Idealisten, voran Fichte, dachten von der Welt der unmittelbaren Erscheinung nicht überschätzend*), und wenn Leibnitz als unbedingter Optimist ausgerufen und als Typus eines solchen hingestellt wird, so liegt das nicht sowohl an seiner philosophischen Theorie vom Weltall, als an dem Zusammentreffen derselben mit einer rein individuellen Eigenthümlichkeit, dem Streben, die Dinge möglichst von der guten Seite zu nehmen.

*) S. z. B. Fichte II, 97: „Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man übrigens oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung. Wer aber von der Menschheit nach ihrem allgemeinen Vermögen schlecht denkt, der lästert die Menschheit und verurtheilt nebenbei sich selbst.“ V, 537: „Da die Sachen einmal stehen, wie sie stehen, ist das Elend noch das allerbeste von allem, das in der Welt ist.“ Dass ferner bei Hegel Erscheinung und Wirklichkeit sehr bestimmt unterschieden werden, das sollte nicht so oft vergessen sein.

Gewiss ist der Optimismus angreifbar, aber er ist es im Grunde doch nur deswegen, weil er sich an eine unsere Kräfte übersteigende Aufgabe wagt, und weil er für die Lösung eines in die Unendlichkeit weisenden Problemes den Rahmen unvermeidlich zu eng nimmt, aber damit theilt er nur das Schicksal aller Vernunftideen, die gleichmässig vom Standpunkt der nächstliegenden Erscheinung und des räsonnirenden Verstandes widerlegt und verspottet werden können. Mag man sich in der witzig frivolen Weise eines Voltaire oder in der bitter derben eines Schopenhauer gegen den Optimismus wenden und im Einzelnen noch so viel Richtiges vorbringen, das Grundstreben wird von allen solchen Angriffen nicht getroffen.

Wenn nun aber gar der Pessimismus sich zu einem philosophischen Systeme ausbilden und die Lehre von der schlechtesten Welt positiv verfechten möchte, so muss gesagt werden, dass ein derartiger Versuch alle Gefahren und Irrungen des Optimismus theilt, ohne sich aus einem Grundstreben der Vernunft zu rechtfertigen und durch Zusammenfassung einer Fülle von Erscheinungen unter ein positives Princip fruchtbar zu erweisen. Wenn der Optimismus Werthbegriffe auf das Weltganze anwendet, so hat dies wenigstens insofern einen Sinn, als er von dem Postulate eines wesentlichen Zusammenhanges von Sein und Vernunft ausgeht, aber wie man bei einer Trennung beider überhaupt dazu kommen soll, solche Begriffe in das Universum einzutragen, ist nicht wohl zu verstehen. Man mag immer wieder demonstriren, dass im Leben des Einzelnen, der Menschheit, ja aller empfindenden Wesen das Elend überwiege, was wäre damit für das Ganze dargethan, in dem dieses alles äusserlich verschwindet?*) Alle jene grossen Optimisten haben das Geschick der Menschheit dem des Weltalls eingefügt und unterworfen, und wenn speciell Leibnitz meint, dass Unvollkommenheiten der einzelnen Gebiete für das

*) Der Pessimismus vermag demjenigen, was einer Werthschätzung elt am meisten Schwierigkeit macht: dem (scheinbar) Gleichgültigen, eniger beizukommen als der Optimismus.

Wohl des Ganzen erforderlich sein könnten, so würde ihn vielleicht sein Gefühl, aber nicht seine Philosophie hindern, alles menschliche Elend für eine solche im Interesse des Ganzen nothwendige Unvollkommenheit zu erklären.*) Kurz eine weitere Bedeutung als die einer Reaction gegen den Optimismus vermag dem Pessimismus als Theorie nicht zuerkannt zu werden. Die ganze Frage nach dem Werthe des Weltgeschehens kann angegriffen werden, ist sie aber einmal aufgeworfen, so vertritt der Optimismus das positive Interesse der Wissenschaft.

Völlig verschieden aber vom Optimismus und Pessimismus als philosophischer Theorie ist Pessimismus und Optimismus als Empfindung und Ueberzeugung im allgemeinen Leben. Denn hier handelt es sich nicht um eine Werthschätzung des Weltganzen, sondern um die Beurtheilung des in der Menschheit Vorgehenden und die Auffassung unseres Verhältnisses zu unsern Aufgaben und Zielen. Solche Fragen werden gelegentlich zu allen Zeiten aufgeworfen werden und je nach Natur und Lage der Individuen verschiedene Beantwortung finden; dass sie für die Gesammtheit in den Vordergrund treten und alle Erscheinungen in ihren Gesichtskreis ziehen, das zeigt selbst schon einen bestimmten Wendepunkt in der geschichtlichen Bewegung an.

Denn die Reflexion über den Werth des eignen Thuns und Geschickes ist dem menschlichen Leben nichts ursprüngliches. Wie der Einzelne, so wird auch die Menschheit in der Zeit aufstrebender Entwicklung und gelingenden Schaffens so sehr durch die Thätigkeit erfüllt, dass es zu vielem Nachsinnen über den eignen Zustand gar nicht kommt. Diese Frage setzt schon ein Anhalten der Thätigkeit, ein gewisses Uebergewicht reflectirender Betrachtung über kraftanstrengendes Wirken voraus, sie geht ebenso aus

*) Den Pessimisten gegenüber tritt er der Auffassung des Maimonides bei (s. 582 b): que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne, d'où ils infèrent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.

einer gewissen Erschlaffung und Zweiflung hervor, wie sie ihrerseits dieselben steigert. Die einmal begonnene Bewegung pflegt dann rasch weiter zu gehen. Je mehr die Schaffenskraft erlahmt, desto mehr wird der Blick für alles hemmende und störende geschärft, desto mächtiger wird das Gegenwirkende auch thatsächlich, desto rascher wächst die Kluft zwischen Aufgabe und Vermögen. Der Zweifel heftet sich dabei zunächst an die besondern Gestaltungen, aber er greift bald weiter, alle Probleme und Widersprüche des Lebens treten hervor, und in allem macht sich die Antinomie geltend, welche aus dem Missverhältniss endlicher Kraft zu unendlichen Aufgaben entspringt. Auf ein Vollkommnes, Ganzes, Allumfassendes ging das Streben, während nun überall die Schranken vor Augen treten, und auch das höchste, was erreichbar ist, dem Ziel kaum näher zu führen scheint. In solcher Lage wiegt auch das Unerfreuliche der besondern Umstände schwerer, und nun steigert sich vorübergehendes und bleibendes: die Aufgabe der Ewigkeit lastet auf dem Moment, und der Moment scheint sich mit seinem Leide in die Ewigkeit auszudehnen. Wer kann es befremdlich finden, wenn unter solchem Druck keine Freude an Thätigkeit und Leben aufzukommen vermag?

Wo das Bewusstsein einer solchen Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit für Denken und Handeln bestimmend wird, da hat der Pessimismus seine Stätte. Denn ein Missverhältniss zwischen jenen beiden erkennt auch der Idealismus an, aber da ihm der Abstand keine feste Grösse und das Hemmende nicht unüberwindliche Macht scheint, so ergibt sich für ihn nur Veranlassung zu um so grösserer Kraftaufbietung. Der Pessimismus aber hält die Kluft für nicht zu verringern, so dass der Mensch nun rathlos vor ihr stehend in Leben und Handeln ermatten muss.

Aber ein solcher Standpunkt enthält in sich einen Widerspruch. Pessimismus ist nur so lange möglich, als überall ein Ideal gesetzt wird, mag es dann für unerreichbar erklärt werden; es muss irgend etwas Werthvolles in der Welt geben, wenn das Leid über das Entbehren gerechtfertigt sein soll. Der Pessimist verhält sich hier ähnlich wie der Skeptiker, der auch

den Begriff der Wahrheit bildet und uns nur den Zugang zu ihm versperrt. Beide muss die Folgerichtigkeit des Denkens und Lebens dahin führen, entweder das Ideal und damit alles Interesse an ihm aufzugeben, oder es in irgend einer Form neu zu gestalten, die eine Annäherung ermöglicht. In jener Mittelstellung lässt sich auf die Dauer nicht verharren.

Nach dem Allen ist der Pessimismus nicht ein fest und einfach bestimmtes, sondern er durchläuft mannigfache Stufen, nach denen auch seine Werthschätzung verschieden sein muss. Zunächst ist er nur ein zweifelnder Idealismus und als solcher ein geradezu nothwendiges Moment eben der kräftigsten Ueberzeugungen, aber nun verfestigt sich die Ungewissheit, der Zweifel wird positiv, das Ideal rückt immer ferner und wird endlich zu einem blossen Schattenbilde. So bleibt die empirische Welt und der empirische Mensch allein über, und wenn nun doch von dem Anspruch auf ein Werthvolles nicht nachgelassen werden soll, so muss sich überall ein Widerspruch geltend machen. Nach der Norm der Vernunft gemessen, die nun nicht mehr weltdurchdringende Macht ist, erscheint alles Vorliegende klein und kleinlich, man vermag die Geringfügigkeit alles von uns je zu erreichenden darzuthun, sowie zu zeigen, dass durchgehend niedere Motive den Menschen beherrschen, wenn er auch mit steter innerer Heuchelei sich vor sich selbst und andern als durch edleres geleitet darstellen möchte; und man mag mit allem dem Recht haben, man hat es immer nur für jenen widerspruchsvollen Standpunkt, den man einnimmt.

Aber die Bewegung geht dann rasch noch einen Schritt weiter, indem an Stelle der Frage nach der Bedeutung des Lebensinhaltes die nach dem Glück tritt. Man fängt an nicht so sehr auf das zu achten, was man denkt und handelt, als auf das, was man empfindet und erlebt; es wird versucht Lust und Schmerz im Leben gegeneinander abzumessen, wobei die Antwort schon deswegen nicht zweifelhaft sein kann, weil das werthvollste im Leben, die Thätigkeit, ausser Acht bleibt, und weil der Mensch mit ihr die Widerstandsfähigkeit gegenüber den Verhältnissen

preisgibt. In Wahrheit hat das, was an uns herantritt, nicht für sich einen unabänderlichen Werth, sondern auf denselben wirken ein die Beschaffenheit des Aufnehmenden, der Zusammenhang, in den das Einzelne gebracht wird, die Kräfte, welche es wachruft.*) Wenn also der letzte Werth sehr weit von dem ersten abweichen kann, ja sogar eine gewisse Umkehrung (natürlich in causal-gesetzlichem Zusammenhange des Innenlebens) möglich ist, so erscheint es als verkehrt, das uns äusserlich Zustossende für sich entscheiden zu lassen. Alles was die einzelnen Individuen betrifft, blieb im Lauf der Geschichte wesentlich unverändert, hatte es also wohl nicht besondere Gründe, wenn gewisse Zeiten dies Geschick der Einzelnen so in den Vordergrund stellten? Nicht nur haben Individuen wie Völker im härtesten Kampf gegen widerstrebende Verhältnisse sich die Freude am Leben erhalten, sondern es haben gerade grosse Schicksale, weil sie den Menschen bis in's Innerste aufregten und alle Kräfte entwickelten, am sichersten vor dem Pessimismus bewahrt.

Wird aber einmal der Geist als leidend betrachtet und nicht das Handeln, sondern das Empfinden als über unser Leben bestimmend angesehen, so ist freilich der Pessimismus einzig berechtigt, und es ist verkehrt, dann noch mit ihm über kleine Dinge zu markten. Denn dass in dem Mechanismus der Empfindungen Unlust und Schmerz leicht den Sieg über die Lust davontragen, und das Leben so betrachtet sich als ein stetes Schwanken zwischen Langeweile und Schmerz herausstellt, das ist von Alters her zur Genüge dargethan. Nur wird man auch diese Thatsache anders, ja geradezu entgegengesetzt deuten können, als es im landläufigen Pessimismus geschieht. Ueber die Kleinlichkeit der dieser Form zu Grunde liegenden Voraussetzungen aber darf kein Wort verloren werden.

Darnach besteht im grossen geschichtlichen Leben nicht so

*) S. Augustin de civit. Dei I, 8: una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat; malos damnat, vastat, exterminat. Unde in eadem afflictione mali Deum detestantur atque blasphemant; boni autem precantur et laudant. Tantum interest, non qualia, sed qualiscunque patiatur.

sehr ein Gegensatz zwischen Pessimismus und Optimismus als zwischen Zeiten einer pessimistischen Reflexion und einer erfüllten Thätigkeit. Von Optimismus könnte nur etwa dann die Rede sein, wenn die Menschheit mit vollem Bewusstsein ihre Kraft den Aufgaben für gewachsen hielte oder sie gar überschiessend glaubte, aber wenn auch derartige Momente im geschichtlichen Leben vorkommen, indem bis dahin zurückgedrängte Kräfte für die Thätigkeit frei werden und gegenüber einer entsagenden Stimmung die Macht der Menschheit verkündet wird, so sind das naturgemäss vorübergehende Momente. Denn sehr bald wird die Aufgabe die Kraft vollauf anspannen und jenes Gefühl des Ueberschusses zurückdrängen. Will man aber Optimismus die Connivenz gegen alles Geschehende nennen, die bequeme Zurechtlegung der Ereignisse, um nur nicht zum Handeln Veranlassung zu haben, so ist eine solche geistige Stumpfheit freilich niedriger als die niedrigsten Formen des Pessimismus, weil sie ein Erlöschen selbst der Reactionsfähigkeit des Menschen anzeigt, und man könnte hier mit Marc Aurel fragen, welchen Grund es noch habe zu leben, wenn selbst das Bewusstsein des Fehlens verloren gegangen sei*); aber hier handelt es sich im Grunde nicht mehr um eine Ueberzeugung vom Leben, sondern um ein Aufgeben aller Ueberzeugung, so dass auch die wissenschaftliche Betrachtung damit nichts zu thun hat. — Wie also bei den theoretischen Systemen der Pessimismus nur einen Rückschlag gegen die Versuche einer optimistischen Weltbegreifung bildet, so bedeutet umgekehrt auf praktischem Gebiet der Optimismus nur ein Uebergangsstadium, in dem sich eine Reaction gegen vorwiegend pessimistische Ueberzeugungen vollzieht. Was man gewöhnlich als Optimismus und Pessimismus einander entgegenstellt, berührt sich gar nicht: das eine gehört der Wissenschaft, das andere der Lebensstimmung, jenes dem Denken, dieses der Empfindung an.

---

*) S. Marc. Aurel 7, 24: *εἰ γὰρ καὶ ἡ συναίσθησις τοῦ ἁμαρτάνειν οἰχήσεται, τίς ἔτι τοῦ ζῆν αἰτία;*

Nach dem allen ist der Pessimismus im Gesammtleben nicht als eine wissenschaftliche Theorie, sondern als ein geschichtliches Moment zu verstehen und zu würdigen, und es wird ihm von solchem Standpunkt aus eine grosse Aufgabe in dem Auf- und Absteigen der geschichtlichen Mächte nicht abzustreiten sein. Jede besondere Weltbegreifung und Lebensgestaltung wird sich gegenüber der Gesammtaufgabe des vernünftigen Wesens in ihrem Verlauf als zu eng herausstellen, und wird daher im Fortgang der Bewegung als besondere und abschliessende Form aufgelöst werden müssen. Im Aufsteigen des geschichtlichen Lebens mag der Mensch die Gesammtheit seiner Strebungen in dieses Besondere hineinlegen und in der schaffenden That den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen überwinden, denn darin eben besteht das Wesen classischer Zeiten, dass in dem Vorliegenden ein Ewiges, Universales erfasst, beides in eins verschmolzen, und Idee und Erscheinung, Inhalt und Form in untrennbarer Einheit ergriffen werden. Aber im weitern Fortgehen und Sichherausarbeiten muss das Ungenügende hervortreten, müssen die Widersprüche und Conflicte sich geltend machen und damit die Zersetzung beginnen. Hierbei bringt der weltgeschichtliche Process das Tragische mit sich, dass gerade die Erfüllung des unabweisbaren Verlangens, den besondern Lebensinhalt vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen, die Zerstörung einleitet. Denn indem man ihn als einen allgemeingültigen erweisen möchte, muss der Gegensatz des Specifischen und Allgemeinen, des Begrenzten und Universalen zum Bewusstsein kommen, und damit die Wendung zu jener absteigenden Bewegung eintreten, die wir oben zu verfolgen suchten.

Hier hat nun ohne Frage der Pessimismus eine grosse Aufgabe, insofern er die Unendlichkeit und Unerfüllbarkeit der Vernunftaufgabe gegenüber allen endlichen Formen vertritt. Die Reflexion und Kritik, welche er hierbei ausübt, wirkt freilich unmittelbar nur als eine abstracte Macht und daher zerstörend, aber in dem Streit und Zwiespalt, der sich jetzt aufthut, werden die Ziele weiter gesteckt, neue Kräfte aufgeregt, das Leben durch den Kampf und Schmerz vertieft und damit positive Gestaltungen

wenigstens vorbereitet. Es werden die allgemeinen Kräfte, welche in die besondere Gestaltung gebunden waren, aus diesem Gefüge losgelöst und damit frei gemacht zu neuer Verwendung. Mag das Ganze zunächst lauter Zerstörung scheinen, auch die Auflösung steht im Dienst des Lebens, wenn anders wir die Vernunft nicht in die Gegensätze der Erscheinung hinabziehen, sondern sie als dieselben umfassend und sich im Zerstören ebenso wie im Aufbauen bewährend ergreifen. Von da aus wird auch der Pessimismus als ein werthvolles Mittel der geschichtlichen Bewegung Anerkennung finden.

Jedenfalls folgt aus solcher Auffassung für seine Behandlung, dass er nie durch theoretische Gründe, und wäre alle Kunst der Dialektik aufgeboten, endgültig widerlegt werden kann; sowie dass er aus der geschichtlichen Gestaltung zu erklären und von da seinem specifischen Inhalt nach zu begreifen ist.

Auch in der Gegenwart muss das Specifische des Pessimismus herausgestellt und von andern Formen geschieden werden. Vor allem darf die im Christenthum vorwaltende Lebensstimmung nicht dem neuern Pessimismus zu sehr angenähert werden. Freilich setzt das Christenthum nicht nur einen Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Ideal, sondern es macht geradezu das Böse zu der in dem empirischen Geschehen stärkern Kraft und erklärt weit mehr als das Handeln das Leiden als Aufgabe des Lebens*), aber der Glaube an die Realität und Ueberlegenheit einer höhern Welt wird dadurch nicht erschüttert, sondern nur mit um so grösserer Kraft entgegengehalten. Gerade im Unterschied von dem müden und verzweifelnden Pessimismus des sinkenden Alterthums sehen wir hier einen ungeheuren Lebensdrang: diese Welt wird nur aufgegeben, um dafür eine andere wiederzugewinnen, dazu ist in dem Zusammenhang eines ethisch-religiösen Systems die Bedeutung des menschlichen Lebens unermesslich gesteigert, so dass

*) Nur freilich, dass Leiden hier mehr ist als blosses Uebersichergehenlassen. Wir erinnern nur an das von Luther gern angeführte Wort: passio est summa actio.

die meisten Kirchenväter das Elend desselben nicht ausmalen können, ohne zugleich für seinen werthvollen Inhalt einzutreten und sich damit zum antiken Pessimismus auch in einen bewussten Gegensatz zu stellen.*)

In einer solchen Welt- und Lebensauffassung kommen entgegengesetzte Stimmungen zur Geltung, ja zu ungehemmtem Zusammensein. Der Schmerz über das Böse in der Welt darf nicht leicht genommen werden, da es fortwirkt und in seinen Folgen nie ganz aufgehoben werden kann, aber das Gute bleibt doch die obwaltende und siegende Macht, und da es ebenso als ein Ueberweltliches dem Kampf und dem Hineinziehen in die Unvollkommenheit entrückt, wie als geschichtlich in die Welt Hineinwirkendes gegenüber allem Zweifel bezeugt ist, so wird es hier möglich, ohne irgend ein Herabmindern oder Bezweifeln des Ideals Leid und Schmerz in voller Tiefe anzuerkennen, und also beide Glieder des Gegensatzes in die Lebensstimmung aufzunehmen. Ja es konnte das eine das andere geradezu steigern: je höher das Ziel gesteckt war, desto schmerzlicher schien die Entfremdung, und je mehr das Elend des Lebens empfunden wurde, desto kräftiger ward die Zuversicht des endlichen Sieges festgehalten.

Freilich ist in dem geschichtlichen Lauf bald das eine, bald das andere mehr hervorgetreten und wenige Persönlichkeiten haben beides zu einer widerspruchslosen Ausgleichung gebracht. Während namentlich in den ersten Jahrhunderten und auch im Mittelalter sich wohl ein stimmungsvoller Pessimismus rein menschlichen Inhalts mit einer Ausschliesslichkeit geltend macht, welche die Einfügung in ein christliches Lebenssystem jedenfalls erschwert**);

---

*) So kämpft z. B. Lactanz (instit. II, 1) dagegen: ne se, ut quidam philosophi faciunt, (homines) tantopere despiciant, neve se infirmos et nihili et frustra omnino natos esse putent, quae opinio plerosque ad vitia compellit.

**) Es gilt das z. B. von Gregor von Nyssa, dem bedeutendsten Pessimisten des christlichen Alterthums, dessen Klagen oft an die des modernen Weltschmerzes anklingen, sowie von Innocenz III., dessen Werk de contemptu mundi unter den weltanklagenden Schriften eine hervorragende Stelle einnimmt.

entstand in der Neuzeit die Gefahr, dass die Unmittelbarkeit und innere Wahrheit der Schmerzempfindung verloren ging. Gewohnheitsmässig klagte mancher über Leid und Elend des Lebens, der sich innerlich gar wohl dabei fühlte, und die Schranken menschlichen Strebens vorzuhalten waren oft diejenigen am meisten beflissen, die ihre Kraft am wenigsten an den Kampf um die höchsten Güter gesetzt hatten.

Aber bei allen solchen Einseitigkeiten und Irrungen bleibt das Grosse der Gesammtrichtung ausser Zweifel. Die im Christenthum stattfindende unermessliche Vertiefung der Innerlichkeit des Lebens, sie ist zum guten Theil durch den oben geschilderten in die Strebung und Empfindung des Menschen unmittelbar hineinfallenden Gegensatz und Kampf erreicht; auch die Gestaltung des christlichen Gesammtlebens, z. B. die Eigenthümlichkeit der christlichen Kunst, hat von hier aus erhebliche Einwirkungen erfahren. — Nach dem allen wird man sagen müssen, dass freilich im Christenthum die Anerkennung des Bösen in der Welt den Ausgangspunkt der ganzen Lebensanschauung bildet, aber von eigentlichem Pessimismus darf keine Rede sein, da es ja dabei nicht abschliesst, vielmehr von Anfang an den Blick auf ein sicheres Ziel gerichtet hält.

Der neue Pessimismus ist dagegen Pessimismus im strengsten Sinne, und er muss als solcher nach dem gesammten Gange der Bewegung mit besonderer Heftigkeit auftreten. — Die Neuzeit ging in ihrem Streben aus vom Gefühl der Kraftfülle, man glaubte sich stark, Grosses in der Welt zu vollbringen*), ja

*) Es kann hier Baco als typisch angeführt werden. Indem er dem Pessimismus eine ziemlich ironische Behandlung zu Theil werden lässt, möchte er selbst lieber die Macht und Grösse der Menschheit vergegenwärtigen. S. de augm. scient. IV, cp. 1: deploratio humanarum aerumnarum eleganter et copiose a compluribus adornata est, tam in scriptis philosophicis quam theologicis. Estque res et dulcis simul et salubris. At illa (sc. contemplatio) de praerogativis digna visa res nobis, quae inter desiderata proponatur. Er erklärt es als wünschenswerth ut miracula naturae humanae viresque ejus et virtutes ultimae, tam animi quam corporis, in

man wagte, wie wir sahen, das Unternehmen, die Welt zu einer ausschliesslichen Wohnstätte der Vernunft zu machen und alles Vernünftige in ihr zu verwirklichen. In solchem Streben ist mehr Kraft aufgeboten und auch mehr auf die Gestaltung der Welt eingewirkt als je in einer frühern Epoche, aber mit dem Wagniss wuchs auch die Gefahr. Alles ist an eine grosse Aufgabe gesetzt, die sich in der Geschichte und Wirklichkeit entscheiden muss; der Bürger der Neuzeit hat keine Welt, wohin er seine Ideale vor den Missständen und Verzerrungen des erscheinenden Lebens flüchten könnte, so dass alles, was es an Hemmung, Störung und Befeindung gibt, ihn in seinen letzten Ueberzeugungen treffen muss. Lässt sich das Vernünftige nicht in dem aufrecht erhalten, was als Wirklichkeit gilt, so ist nicht abzusehen, wie es überhaupt gesichert werden soll.

Dass nun aber thatsächlich in der neuern Weltbegreifung und Lebensgestaltung die Versuche einer Vollendung und Durchführung der Grundgedanken auf immer grössere Probleme und Gefahren gestossen sind, dass ein durchgehender innerer Zwiespalt in ihnen hervorgetreten, dass mit der Einengung und Veräusserlichung der Strebungen die leitenden Tendenzen selber in den Zweifel hineingezogen sind, das haben wir Punkt für Punkt hervortreten sehen. Abspannung und Missstimmung waren die natürliche Folge der, wenn auch wenig klar erkannten, so doch dunkel empfundenen Krise, und dass solche Stimmungen nach jener gewaltigen Kraftanstrengung und Selbstschätzung der Menschheit mit besonderer Heftigkeit auftreten, ist leicht zu verstehen.

Nach dem allen halten wir den Pessimismus der Gegenwart für eine historisch wohlbegründete Erscheinung, die durch theoretische Erwägungen nicht zurückgedrängt werden kann. So sehr wir festhalten, dass die ganze Fragstellung zwischen Optimismus und Pessimismus eine verkehrte ist, und es für die Aufgabe der Philosophie wie aller Vernunftthätigkeit erachten, den Menschen

---

volumen aliquod colligantur, quod fuerit instar fastorum de humanis triumphis.

über den Standpunkt einer solchen Fragstellung zu erheben, so hat, wenn man sich einmal darauf einlässt, der Pessimismus besseres Recht, da in ihm eine thatsächlich vorhandene Krise zum Ausdruck gelangt.

Aber es verbinden sich dann freilich mit ihm mannigfache Richtungen, die ihrerseits nicht zum wenigsten dazu beigetragen haben, die Lage herbeizuführen, die den Pessimismus relativ berechtigt. Vor allem hat sich die ganze Kleinheit des räsonnirenden Verstandes jetzt hieher geflüchtet. Während im vorigen Jahrhundert dieser Verstand die Welt erträglich, ja gut zu finden geneigt war und nicht müde werden konnte, die beste der Welten zu preisen, hat er sich jetzt zur verwerfenden Kritik gewandt, die vornehm über das Universum abspricht. Aber sollten nicht näher betrachtet der rationalistische Optimismus und der krittelnde Pessimismus ziemlich genau auf derselben Stufe stehen? — Oder auch es gesellten sich zum Pessimismus sentimental-romantische Stimmungen, die ebenfalls im vergangenen Jahrhundert ihre Anknüpfung finden. Hier schwelgt man in dem Dunkeln und Unfassbaren weichlicher Gefühle und macht, zwischen sublimer Mystik und derbem Naturalismus schwebend, den Schmerz zu einem Gegenstande des Genusses. Neben solchen Strömungen, die immer doch eine gewisse Verbindung mit dem geschichtlichen Gesammtleben bewahren, macht sich dann noch die Rechthaberei der Parteien, die Selbstgefälligkeit und Paradoxie der Einzelnen geltend, welchem allen gegenüber einfach das Wort Seneca's in Erinnerung zu bringen ist: Non potest fieri, ut omnes querantur nisi querendum est de omnibus.

Aber über den Irrungen Einzelner darf die Bedeutung der Gesammtströmung nicht verkannt werden, und so sehr jede einzelne Form des Pessimismus, ja überhaupt der professionelle Pessimismus den Widerspruch herausfordert, so ist damit über die tiefern Probleme, welche die Bewegung anzeigt, nichts entschieden. Als letzte Wahrheit mag der Pessimismus zurückzuweisen sein, als Mahnung darf er nicht verkannt werden.

Schlusswort.

Es mag verstattet sein, einen zurückschauenden Blick auf das zu werfen, was wir hinsichtlich der Geschichte wie der gegenwärtigen Lage der Begriffe glaubten aufstellen zu müssen. Zunächst sahen wir, wie das, was an Begriffen heute verwandt wird, sich als Ergebniss langer geschichtlicher Bewegung herausstellt, und wie selbst an den Ausdrücken die Arbeit mancher Jahrhunderte betheiligt ist. Von diesen verdanken wir dem Alterthum unmittelbar fast weniger als dem Mittelalter, dessen Scholastik für die Begründung der wissenschaftlichen Schulsprache eine hervorragende Bedeutung hat. Aber ziemlich alles, was von dort äusserlich entlehnt ward, ist innerlich umgewandelt, in erster Linie durch die bahnbrechenden Geister des 17. Jahrhunderts, dann aber durch Kant. Was wir an selbstständigen deutschen Ausdrücken besitzen, hat sich erst seit dem 16. Jahrhundert befestigt.

Anders liegt die Sache bei den Begriffen. Hier wirkt das Mittelalter fast nur durch den Gegensatz, der freilich noch immer ein nicht geringes Kraftmoment bildet, dagegen führen sehr oft die Fäden auf das Alterthum zurück. So wenig wir hier die Bedeutung, welche die sokratische Schule für uns hat, herabmindern möchten, so darf doch darüber nicht verkannt werden, dass wir den Stoikern und Neuplatonikern, überhaupt aber dem ausgehenden Alterthum, weit mehr schulden, als gewöhnlich angenommen wird: jene bieten für die Begriffe der Gegenwart mehr

Anknüpfungspunkte als irgend ein anderes System der Vergangenheit, die Neuplatoniker aber haben, wenn auch weniger zahlreiche, so doch äusserst tiefgehende Spuren in der Geschichte der Begriffe hinterlassen. An dieses spätere Alterthum haben die bahnbrechenden Denker der Neuzeit, über das Mittelalter zurückgreifend, wieder angeknüpft.

Innerhalb der Neuzeit steht aber unbedingt das 17. Jahrhundert voran, und wenn hier in der Gesammtbewegung sich zwei entgegenstehende Richtungen scheiden, so werden wir keine derselben entbehren können, um die begriffliche Arbeit der Gegenwart zu verstehen. Die speculativen Systematiker haben ohne Frage mehr positives geschaffen, aber die Besonnenheit und Kritik der empirisch-inductiven Denker war für den Fortgang des Ganzen nicht weniger wichtig. — Unter den leitenden Geistern dürften von hier aus betrachtet Descartes, Leibnitz und Kant die erste Stelle einnehmen. Descartes, weil er die Gesammtrichtung des neuern Denkens mit ursprünglicher Kraft festgestellt und an den wichtigsten Punkten das entscheidende Wort gesprochen hat; Leibnitz, weil er die neuen Ideen zu einem allumfassenden System ausbaute und alle scheinbaren und wirklichen Gegensätze durch die einigende Kraft seines Geistes zu überwinden suchte; Kant, weil er im Dringen auf die Positivität der Dinge und im mikroskopischen Zerlegen des Zusammengesetzten überall Eigenthümlichkeit und Voraussetzungen der Begriffe in's hellste Licht stellte und damit alle Probleme schärfte und vertiefte. Sollten wir aber unter ihnen den herausheben, der am meisten die Begriffe der Gegenwart positiv und unmittelbar bestimmt, so würden wir nicht Kant, sondern Leibnitz nennen.*) Daneben tritt der Einfluss der

*) Damit ist freilich nichts über die letzte Werthschätzung der Denker ausgemacht, wie überhaupt die Art ihres Fortwirkens in den Begriffen der Gegenwart ihre Eigenthümlichkeit und Bedeutung keineswegs genügend zum Ausdruck bringt. Es gilt das namentlich von Spinoza, dessen Einfluss auf die Gegenwart wir für einen vorwiegend ungünstigen halten müssen, ohne deswegen seine einzigartige Grösse zu verkennen. Aber für dieselbe sind andere Momente entscheidend als die hier in Betracht kommenden.

nachkantischen Denker, auch der constructiven Philosophen, recht zurück, obschon diese direct und indirect doch erheblicher fortwirken, als man gewöhnlich annimmt. Aber jedenfalls ist weit mächtiger eine Strömung, die von der Opposition gegen die constructive und systematische Philosophie ausgehend in den Naturwissenschaften eine Stütze findet und von hier in positivem Ausbau wie eine eigne Weltansicht, so auch ein gewisses Begriffssystem gestaltet. Ihr Inhalt stellt sich der eingehendern Betrachtung als eine specifische Durchführung der Grundstrebungen der Neuzeit heraus, und ihre Stärke liegt zum guten Theil darin begründet, dass sie mit besonderer Entschiedenheit für etwas einzutreten scheint, das innerhalb der Neuzeit als ein selbstverständliches auf allgemeine Anerkennung rechnet.

Zusammenfassend möchten wir sagen, dass unsere Begriffe einzeln angesehen sich auf drei Hauptstämme, nämlich die Antike, das 17. Jahrhundert und die kantische Philosophie zurückführen lassen; beachten wir aber die Combinationen und Gesammttendenzen, so würden wir aus der Geschichte zunächst die Neuzeit seit dem 15. Jahrhundert, aus dieser aber wieder die Gegenwart in dem wiederholt angegebenen Sinne aussondern. Das Spätere setzt hier das Frühere auch innerlich voraus, so dass wir die Strebungen der Gegenwart nicht verstehen können, ohne den Blick auf das Ganze zu richten. Bei einer solchen Mannigfaltigkeit der Elemente ist das Vorhandensein von Verschiedenartigem, ja Widersprechendem im Begriffssystem der Gegenwart von vorn herein zu vermuthen. Sehen wir von dem Verhältniss des aus frühern Zeiten Aufgenommenen zum Neuen ab, so bringt schon innerhalb dieses der Unterschied der inductiven und speculativen Richtung überallhin einen Zwiespalt, und äussert ferner für die wissenschaftliche Fassung der Begriffe der principielle Unterschied der Behandlung bei Leibnitz und bei Kant noch fortwährend seine Wirkungen. Bei Leibnitz das Streben, alles in eine Reihe zu bringen und das Mannigfache als Stufe einer einzigen Kraft aufzuweisen, in Folge dessen ein Abstreifen des Specifischen, ein Umwandeln in ein Kosmisches, eine grossartige

Synthese des Einzelnen zu einem allumfassenden Weltbau; bei Kant dagegen ein Geltendmachen des Specifischen und damit ein Hervorkehren der Gegensätze, ein Auflösen des bis dahin einfach Scheinenden in noch einfachere Elemente, eine Zerlegung der Welt in letzte Factoren, deren Verbindung allerdings unbegriffen bleibt. Während dort das Verschiedene einander über- und untergeordnet wird, beharrt es hier vorwiegend als ein nebengeordnetes. Von allem dem hat unser Begriffssystem aufgenommen, sollte es dabei die innere Einheit vollständig bewahrt haben?

Ferner entspringen Schwierigkeiten aus dem Verhältniss von Ausdruck und Begriff. Die Neuzeit fand eine vollständig ausgebildete Terminologie vor, liess davon freilich manches fallen, aber behielt doch wichtiges und wesentliches bei, um so mehr da man sich des Neuen zu Anfang nicht klar bewusst war und das Eigenthümliche aus manchen Gründen sehr langsam zur Ausprägung brachte. So ward das Neue in das Alte hineingedeutet und damit mannigfacher Verwirrung der Zugang geöffnet. Ferner machten innerhalb des Ganzen verschiedene Richtungen auf denselben Platz Anspruch, so dass sich sehr abweichendes ineinander und durcheinander schob. Daher kommt es, dass sich Begriff und Ausdruck recht häufig nicht decken, sowie dass die Ausdrücke für die thatsächlich vorhandenen Begriffe weitaus nicht genügen. In einem Ausdruck trifft oft eine ganze Anzahl von Begriffen zusammen, und wir haben überhaupt weit mehr und weit eigenthümlichere Begriffe als es nach der sprachlichen Bezeichnung scheinen könnte. Das alles brachte weniger Gefahr mit sich, so lange noch die Begriffe bei aufsteigendem geistigen Leben in ihrem Unterschiede von frühern Gebilden und in ihrer Eigenthümlichkeit im Verhältniss zu Gegentheiligem energisch und klar vorgestellt wurden; sobald aber darin eine Aenderung eintrat, musste die Unangemessenheit von Inhalt und Form mannigfache Missstände bewirken.

Solche Missstände aber wurden gesteigert durch die Hast und Unruhe des modernen Lebens, welche die Zeit zum Ausdenken der Begriffe nicht mehr gestattet, die Zersplitterung der geistigen

Thätigkeit nach verschiedenen Einzelrichtungen, welche das Streben nach Verständigung zurückdrängt, sowie vor allem durch die Sucht, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer unmittelbaren Mittheilung und Verwendung im allgemeinen Leben zu bringen. Denn wenn dieser Zweck vorantritt, muss schliesslich das Denken auch innerlich herabgedrückt werden; die Rolle, in welche man sich fortwährend einzuleben strebt, wird endlich zur Natur, so dass man auf eben dem Niveau denkt, zu dem man anfänglich hinabsteigen wollte. Dass aber bei solchem Sinken die Begriffe besonders zu leiden haben, ist einleuchtend. Denn nicht an ihnen, sondern an den Ergebnissen, an möglichst greifbaren, sinnfälligen Ergebnissen liegt den weitern Kreisen.

Die Folge von dem allen ist die Verwirrung in den Begriffen, von der wir uns durchgehend überzeugen mussten. Die Gefahren derselben sind nicht gering. Die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wird erschüttert, und indem wir uns über die wichtigsten und innerlichsten Probleme nicht mehr verständigen können, droht der Einzelne sich mit dem Kern seines Wesens zu isoliren und das Ganze sich zu veräusserlichen, was einen raschen Verfall des geschichtlichen Lebens zur Folge haben müsste.

Noch grössern Problemen und Gefahren begegnen wir aber, wenn wir den Blick der Beschaffenheit der Begriffe zuwenden. Freilich müssen wir dabei noch einmal hervorheben, dass uns sowohl eine Kritik der wissenschaftlichen Specialarbeit hier fern liegt, als auch ein vollständiger Querschnitt des zeitgenössischen Lebens nicht gegeben werden kann, sondern dass unser Urtheil sich allein auf die vorwaltenden Richtungen bezieht, welche am meisten Einzelkräfte zur Gesammtwirkung verbinden und die geistige Bewegung direct und indirect bestimmen.

Bei diesen Richtungen lässt sich freilich eine grosse Regsamkeit nicht verkennen, ein Streben, die leitenden Gedanken nach allen Seiten zu verfolgen und an jedem einzelnen Punkte zur Geltung zu bringen. Aber was die Ausführung anbelangt, so ist in den allgemeinen Begriffen von Welt und Leben ein Mangel an strenger Consequenz und systematisch ausbauender Kraft

unverkennbar. Man tritt in eine Bewegung ein, um das naive Weltbild zu einem wissenschaftlichen umzuformen, gewisse Elemente werden festgestellt, Richtungen eingeschlagen, aber nun wird nicht zu Ende gedacht, sondern man bricht mitten in der Thätigkeit ab und kehrt rasch zu dem Ausgangspunkte der naiven Weltansicht zurück, die man nun aber betrachtet, als sei sie durch die wissenschaftliche Arbeit gewonnen und rechtfertigt. Die angewandten Erklärungen, die in dem Fortgange vielleicht hätten vertieft, erweitert, ergänzt werden müssen, gelten nun in der ersten Fassung als vollständig ausreichend; wer über sie hinausgehen möchte, scheint sich der „Wirklichkeit" entgegenzustellen und die Forschung in scholastische Künstelei zu verwandeln. Dabei wird dann leicht etwas als endgültige Bestimmung hingestellt, lediglich weil es den allgemeinen Empfindungen, dem Zeitbewusstsein als selbstverständlich erscheint; es entsteht die Gefahr, dass unklare Strebungen und wissenschaftliche Gestaltungen vermengt werden, und dass eben die Gewissheit, welche für den wesentlichen Inhalt der Postulate Anwendung findet, auch für die specifischen, wissenschaftlich oft unreifen Ausführungen beansprucht wird.

Durchgehend sehen wir also die Selbstständigkeit vertiefenden und systematisch ausbauenden Denkens gegenüber der ersten Erscheinung in Frage gestellt, was seinerseits wieder auf die Grundtendenz hinweist, das Geistige der substantiellen Bedeutung im Weltgeschehen zu berauben und alle Begriffe und Ueberzeugungen unter möglichster Eliminirung des Geistigen zu bilden. Dem entsprechend musste dann alle Thätigkeit, welche der Geist an dem Empfangenen vornimmt, als willkürliche und entstellende Zuthat gelten, die zu entfernen sei, wenn man zu einer objectiven Wahrheit vordringen wolle. Wo aber diese Tendenz zur Herrschaft gelangt, muss schliesslich centrale Einheit und fundamentale Begründung des Begriffssystemes verloren gehen, die Vertiefung zu den letzten Principien hin in Gefahr kommen und bei dem Fehlen eines die Totalität umfassenden Strebens das jetzt eben Obenanstehende sich des gesammten Gebietes gewaltsam zu bemächtigen suchen.

Punkt für Punkt bemerkten wir ein daraus hervorgehendes Sinken der Begriffe, weniger freilich insofern sie in der concreten Arbeit verwandt werden, als soweit sie dem allgemeinen Bewusstsein gegenwärtig sind. Denn es ist einmal heute die Lage derartig, dass wir in Wahrheit viel mehr besitzen und thätig verwenden, als wir zu haben glauben, sobald wir zu reflectiren beginnen. Werfen wir, statt schon gesagtes ausführlich zu wiederholen, nur einen Blick auf die Art, wie sich die causale Forschung in unserem Bewusstsein spiegelt. Als einzige Art der Causalität gilt von vorn herein der Mechanismus; die Voraussetzungen und Bedingungen, an welche er gebunden ist, finden keine Beachtung; die vielen Fragen, wofür er keine Antwort hat, gelten nicht etwa als offne, sondern als positiv im verneinenden Sinn entschieden; der Punkt, wo er mit der Forschung aufhört, bildet den Schluss des Ganzen, als ginge da die Welt zu Ende, wo wir zu forschen müde werden. — Dazu wird diese Art der Erklärung auf das geistige Gebiet mit einer Zuversicht übertragen, als handle es sich um etwas selbstverständliches, während jene Ausdehnung ihrer Möglichlichkeit nach eine principielle Auffassung des geistigen Lebens voraussetzt, die seit Jahrtausenden in Streit steht. Und bei aller dieser Steigerung der Ansprüche fehlt es an einer sichern Begründung und innerlichen Rechtfertigung der causalen Verknüpfung selber ganz und gar. Wie das Ergebniss eines subjectiv-psychischen und von aussen bedingten Processes — denn mehr ist die Causalität der gewöhnlichen Auffassung nicht — zu einer objectiven und universalen Verwendung im Weltall kommen und selbst eine erdrückende Macht gegenüber dem Geist erlangen soll, bleibt vollständig im Dunkeln.

Aehnliche Erscheinungen finden wir bei den andern Begriffen, und zwar fast noch mehr als auf theoretischem, auf praktischem Gebiet: überwiegend Veräusserlichung, Verengung, Mangel an innerer Begründung und Rechtfertigung, ohne dass deswegen in den Ansprüchen irgend etwas nachgelassen wäre. Man könnte daher sagen, das geistige Leben der Gegenwart habe einen Inhalt,

dessen Prämissen erschüttert sind, oder wenigstens im allgemeinen Bewusstsein nicht festgehalten werden.

Im weitern aber trat ein principieller Gegensatz zwischen den Begriffen auf theoretischem und praktischem Gebiet hervor. Für die theoretische Auffassung der Welt war in der Neuzeit von Anfang an massgebend die wissenschaftliche Begreifung der Aussenwelt, der Natur; selbst bei den Idealisten stellt sich meist die concrete Beschaffenheit der letzten Principien und Begriffe als durch die Analogie der Physik bestimmt heraus, die neuere Philosophie ist ihrem Wesen nach eine universelle Mathematik und Physik, worin das Menschliche überhaupt und noch mehr das Individuelle einen äusserst bescheidenen Platz einnimmt. Dagegen findet auf praktischem Gebiet ebenso durchgehend eine Werthschätzung des Geisteslebens statt, welche das Geistige als das Wesentliche und Grundhafte in der Welt voraussetzt. Auch die Philosophen, welche in rein theoretischer Forschung empirisch-inductiv verfahren, fassen auf praktischem Gebiet den Geist als einen Idealbegriff, bestimmt durch einen Vernunftinhalt und eine an sich werthvolle, allem Aeussern überlegene Innerlichkeit. Von hier aus ist unser praktisches Leben auch thatsächlich gestaltet, in Recht, Gesellschaftsleben, Erziehung u. s. w. liegt diese Schätzung des Geistes, wenn auch oft unbewusst, zu Grunde. So steht Wissenschaft und Leben in einem offenbaren Zwiespalt. Wir können theoretisch das nicht rechtfertigen, von dem wir praktisch nicht lassen wollen und können. Nach dem allen sind es nicht etwa nur um ihre Systeme besorgte Philosophen oder Theologen, die in dem gegenwärtigen Zustande Probleme und Widersprüche aufstöbern, sondern jeder Mensch, der sein Leben denkend vertieft, muss sie in sich unmittelbar empfinden und durchkämpfen.

Wo sich aber im geistigen Gesammtleben Veräusserlichung in den Principien und dazu ein Widerspruch zwischen Lehre und Leben herausstellt, da darf man wohl von einer Krise reden, und da ist jedenfalls die Wissenschaft im Recht, wenn sie die Grundlage des Ganzen einer Kritik unterwirft. Gerathen wir einmal in den Zweifel hinein, so müssen wir nothwendig auf die

Principien der Neuzeit selber zurückgehen. Denn dass die gegenwärtige Krisis ihren Grund in der ungenügenden Ausführung dieser Principien habe, wird bei der staunenswerthen geistigen Kraft, die für die Gestaltung derselben verwandt ist, nicht wohl behauptet werden können? Wer möchte sich unterfangen, die Aufgabe zu lösen, welche dem Geist eines Leibnitz Trotz bot? Noch verkehrter ist es, die Schuld des Ganzen auf Ausschreitungen und Irrungen einzelner Personen oder Parteien zu werfen, denn wie kam es, dass dieselben eine so grosse Macht erlangten und die Wahrheit ihnen gegenüber so schwach war? Der eine mag zu dem Ergebniss mehr durch das beitragen, was er thut, der andere durch das, was er unterlässt, Schuld und Geschick ist beiden gemeinsam.

Der gegenwärtige Zustand ist freilich verschieden von dem geistigen Höhepunkt der neuern Zeit*), aber er hat sich von ihm aus doch in causalem Zusammenhang entwickelt und nur das zum Ausdruck gebracht, was ursprünglich angelegt war. Wie war die Veräusserlichung möglich, wenn das Innere fest begründet war, wie konnte die Werthschätzung der Vernunft in Zweifel gerathen, wenn sie ursprünglich eine sichere Stellung hatte, wie ein Zwiespalt hervortreten und mächtig werden, wenn er nicht von Anfang an in den Principien vorhanden war?

So sehen wir uns immer wieder auf eine unbefangene Würdigung und Kritik dieser Grundprincipien selber hingewiesen. Es ist vor allem nothwendig, die Selbstzufriedenheit innerhalb des eignen Lebenskreises, den Glauben an die Allgenugsamkeit der eignen Principien nicht dogmatisch zu verfestigen und die

*) Schon darin liegt ein wesentlicher Unterschied, dass damals sowohl andere Lebensmächte, vor allem das Christenthum, noch kräftiger neben den neuen Principien fortwirkten, als auch dass die beiden Glieder des Gegensatzes, dem wir durchgehend begegneten, sich noch gewachsen waren und sich in dem Aufeinanderwirken gegenseitig steigerten und vertieften. Der Idealismus ist nun zwar nicht widerlegt, wohl aber im allgemeinen Leben auf ein immer engeres Gebiet eingeschränkt. Nachdem also Ergänzung und Kampf fortgefallen, musste freilich ein Sinken eintreten.

Orthodoxie, als eine Ueberhebung unserer Vernunft, nicht nur bei andern Lebensformen, sondern auch bei sich selber zu bekämpfen.

Aber wenn wir die Probleme der Gegenwart in dem historisch-genetischen Zusammenhange erfassen, und erkennen, dass dasjenige, was uns jetzt bewegt, aus dem Grundstreben der Neuzeit sich gestaltet hat, und wenn wir uns ferner überzeugt halten, dass dieses Streben innerhalb der Gesammtgeschichte unvergleichliches geleistet und Ergebnisse hervorgebracht hat, auf die auch der entschiedenste Gegner nicht verzichten möchte (wie z. B. die exacte Wissenschaft, die Culturentwicklung und die Anerkennung der Individualität), wenn wir uns dieses alles gegenwärtig halten, so wird eine Kritik nicht möglich sein, ohne zugleich die Grösse und Fruchtbarkeit der neuern Principien hervortreten zu lassen und ohne über den kleinlichen Streit der Parteien zu erheben. Ob der eine sich als Freund, der andere als Feind jener Principien aufwirft, ist für die Sache vollständig gleichgültig, denn es handelt sich hier um weltgeschichtliche Mächte, welche von Willkür und Meinung der Individuen und Parteien unabhängig sind; nur das kann in Frage stehen, ob jene Principien den ganzen Lebensinhalt der Menschheit erschöpfen, und ob sie nicht der Aufnahme in einen grössern Zusammenhang bedürfen, um in ihrer ursprünglichen Reinheit, Tiefe und Kraft sich behaupten zu können.

VERZEICHNISS

der

behandelten Begriffe und Begriffswörter.

Angeboren 73 ff. 75.
A priori (a posteriori) 69 ff.
Bildung 194.
Causa finalis 169.
Causal 155.
Causalität 155.
Christliche Philosophie 84.
Cultur 185 ff.
Culturstaat 186.
Dualismus 96 ff.
Empirie 28.
Entwicklung 132 ff.
Erfahrung 28 ff. 30*).
Evolution 153.
Exact 125.
Explicatio 133.
Folge 155.
Fortschritt 191.
Genetisch 135 ff.
Gesetz 115 ff.
Grund 155.
Humanität 216 ff.
Ideal 226.
Idealist 226 ff.
Idee 224 ff.
Ideenassociation 225.
Immanent 79 ff.
Individuell 201.
Individuum 200 ff.
Induction 31.
Inductiv 31.
Innatus 73, 75.
Innere Erfahrung 45.
Kosmos 82.
Kosmisch 82.
Materialist 97.
Mechanisch 156 ff.
Metaphysik 60 ff.
Mikrokosmus 202.
Monade 203.
Monismus 96 ff.
Objectiv 1 ff.
Objective Vernunft 10.
Optimismus 236 ff.
Organisch 156 ff.
Organische Staatslehre 165.
Pessimismus 236 ff.
Primäre (secundäre) Qualitäten 7.
Princip 155.
Real 226.
Subjectiv 1 ff.
Tabula rasa 74.
Teleologie 169.
Thatsache 54.
Theodicee 239.
Transscendent 79 ff.
Ueberweltlich 82.
Ursache 155.
Verification 54.
Wirklich 75.
Wirklichkeit 75.
Zweck 169 ff.

*) Nach Prantl, „Ueber die zwei ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache“ S. 32 kommt Erfahrung als Uebersetzung von inductio schon in den deutschen Rhetoriken vor, die seit den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrh. erschienen.

GESCHICHTE UND KRITIK

DER

GRUNDBEGRIFFE DER GEGENWART.

VON

RUDOLF EUCKEN,
PROFESSOR IN JENA.

LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1878.